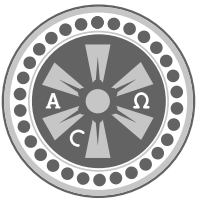
Isidorianum



Revista de la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla

NÚMERO 33/2 (2024)

SEVILLA
2024

Semestral ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Dirección de contacto postal:
Facultad de Teología de Sevilla
Avda. Cardenal Bueno Monreal 43,
Apartado de correos 1180. 41013, Sevilla (España). Tfno. +34 954 23 13 13
Correo-e: <isidorianum@sanisidoro.net>
web: <https://www.sanisidoro.net/publicaciones/index.php/isidorianum>

Equipo Editorial

Director

Álvaro Pereira Delgado
(Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España)

Consejo de Redacción

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Florencia, Italia)

Eduardo Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

Dolly Chaaya (Universidad del Espíritu Santo de Kaslik, Líbano)

Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España)

Consejo Científico Asesor

Patricia Andrea Ciner (Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina)

Anthony Dupont (KU Leuven, Lovaina, Bélgica)

Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, Francia)

Lourdes García Ureña (Universidad San Pablo CEU, Madrid)

Beverly Roberts Gaventa (Baylor University, Waco, TX, Estados Unidos)

Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia)

Fermín Jesús González Melado (Bambino Gesù Children's Hospital IRCCS, Rome, Italy)

Antonio J. Márquez Cabeza (Universidad de Sevilla, Sevilla, España)

David Orique (Providence College, Providence, RI, EE.UU.)

Lluis Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia)

María Cristina Ríos (Universidad del Claustro de Sor Juana, México)

Stephan Witetschek (Ludwig-Maximilians-Universität München, Munich, Alemania)

Recensiones

Manuel García Valero (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, Sevilla, España)

Derechos de autor (Copyright). Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista ***Isidorianum*** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.
Los trabajos de la edición electrónica de ***Isidorianum*** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista ***Isidorianum*** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.

Maquetación e impresión. Imprenta Sand. Polígono PISA, C/ Brújula, 20, Mairena del Aljarafe (Sevilla, España); Tlfno. +34 954 39 35 58; correo-e: <sand@imprentasand.com>.

Distribución y venta. La revista ***Isidorianum*** se intercambia con cualquier publicación académica sobre teología, filosofía, historia de la Iglesia y disciplinas afines de cualquier país y lengua. La aportación económica por la revista impresa es de 20 € (2 fascículos al año), desde Europa; y de 45 $ US, desde fuera de Europa. El precio por un solo fascículo es de 10 €, desde Europa; y de 25 $ US, desde fuera de Europa. Los intercambios, suscripciones y adquisiciones en papel se realizarán mediante petición a la Secretaría de la revista.

Identificación. ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID

Depósito Legal. SE-16-1968

Título clave. Isidorianum. Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Título abreviado. Isidorianum

Identidad. La revista ***Isidorianum*** honra con su nombre a san Isidoro de Sevilla, sabio polígrafo que supo transmitir gran parte del saber antiguo a la posteridad. San Isidoro fue considerado el último Padre de la Iglesia Latina, designado ***Doctor Egregius*** en el contexto del VIII Concilio de Toledo, y reconocido como patrono de la Archidiócesis Hispalense.

La revista ***Isidorianum*** inició su andadura en 1967, con la intención de desarrollar las propuestas del Concilio Vaticano II. Por aquel entonces era publicada por el Instituto de Pastoral del Arzobispado de Sevilla. Según la propuesta fundacional, la revista tenía como objetivo "ir abriendo camino en las diversas disciplinas que forman el acervo cultural de la Iglesia" para seguir la "tarea de reconstruir un pensar religioso adecuado a nuestro tiempo". Sin embargo, ***Isidorianum*** solo pudo ver la luz en su primer número (nº 0). Nuestra publicación académica fue refundada en 1992, año desde el cual se ha publicado ininterrumpidamente. Actualmente lanza una tirada de 400 ejemplares y posee intercambios con 350 revistas de ámbito nacional e internacional.

Cobertura temática. Teología, Filosofía e Historia de la Iglesia; también Humanidades, siempre que las investigaciones guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Números publicados. 65 (1992-2024).

Frecuencia de publicación. Periodicidad semestral (julio-diciembre).

Secciones. La revista puede iniciarse con una ***editorial*** o un ***documento conmemorativo*** por razones institucionales. Siempre deberá poseer ***artículos*** de investigación, que deberán ser originales y no estar pendientes de su publicación en otro medio. Los estudios podrán ser remitidos en castellano, inglés, francés, alemán, italiano o portugués. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras. La revista también podrá publicar ***notas***, artículos específicos de no más de 7.500 palabras, ***conferencias*** inéditas y ***boletines bibliográficos***. Finalmente, cada número podrá ser cerrado con ***recensiones*** de no más de 2.000 palabras.

Sistema de evaluación. Los artículos serán revisados por, al menos, dos evaluadores expertos en la materia de forma anónima. Siempre que sea posible, se incluirán en el proceso de revisión especialistas que no formen parte del claustro de profesores de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Los evaluadores no solo darán su veredicto positivo o negativo, sino que también ofrecerán propuestas de mejora, en caso de que el artículo sea aceptado. En el supuesto de que los evaluadores discrepen en su juicio, el manuscrito se enviará a un tercer evaluador. La respuesta será enviada al autor en un plazo inferior a tres meses desde la fecha de la recepción del artículo.

Compromiso ético de la revista. La revista ***Isidorianum*** publica ordinariamente trabajos inéditos y de calidad científica contrastada por nuestros evaluadores. Los autores se comprometen a garantizar que sus trabajos son originales, no incurren en malas prácticas editoriales (deformación o invención de datos, plagio, duplicidad, etc.), poseen los permisos necesarios (reproducción de imágenes, etc.) y cumplen con la legalidad vigente. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razones de interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original. Asimismo, el equipo editorial de la revista velará, en cuanto sea posible, por por evitar el plagio, a través de la herramienta Turnitin (iThenticate). Las afirmaciones y evidencias expuestas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores. ***Isidorianum*** se adhiere e intenta cumplir los criterios éticos del ***Committee on Publication Ethics*** (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE). Por último, la publicación escrita es editada en papel ecológico libre de cloro, como medida de respeto al medio ambiente.

Declaración de privacidad. Los nombres, direcciones de correo-e y cualquier otro dato de índole personal que aparecen en la revista impresa y/o en la web serán usados exclusivamente para los fines de la revista y no serán utilizados para ningún otro propósito.

Isidorianum

Revista de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

NÚMERO 33/2 (2024)

Sevilla (España) agosto-diciembre 2024
ISSN: 1131-7027 • ISSN-e: 2660-7743 • https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1051
Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sumario / Contents

ARTÍCULOS / ARTICLES

Juan de Ávila y la Inquisición (I): Documento inédito sobre su escrito de defensa *11-86*
John of Avila and the Inquisition (I): Unpublished Document on his Defence
José Antonio Ollero Pina *(https://orcid.org/0000-0003-2563-8521)*

Juan de Ávila y la Inquisición (II): las personas del tribunal *87-136*
John of Avila and the Inquisition (II): The People of the Tribunal
José Antonio Ollero Pina (*https://orcid.org/0000-0003-2563-8521)*

La Parábola de las minas (Lc 19,11-28): confianza, responsabilidad y misión *137-172*
The Parable of the Minas (Lk 19,11-28): Trust, Responsibility and Mission
Isaac Moreno Sanz *(https://orcid.org/0009-0008-6628-0291)*

Il καυχάομαι nella Lettera ai Romani: un contributo aggiornato per la soteriologia paolina *173-205*
The καυχάομαι in the Epistle to the Romans: An Updated Contribution to Pauline Soteriology
Anna Maria Borghi *(https://orcid 0009-0003-2429-0030)*

From Submission to Love: Understanding the Motivations in Romans 13:1-10 ..... *207-233*
De la sumisión al amor: estudio de las motivaciones en Rom 13,1-10
Juan Manuel Granados Rojas, S.J. *(https://orcid.org/0000-0002-0477-9264)*

La sinodalidad a ojos de un cristiano árabe: Teodoro Abū Qurra y su tratado Sobre los concilios *235-271*
Synodality in the view of an Arab Christian: Theodore Abū Qurrah and his treatise On the Councils
Manuel Carrasco García-Moreno *(https://orcid.org/0009-0005-3790-223X)*

Algo más sobre la nota de posesión de la versión árabe de la Colección canónica *y la datación del códice 1623 de la Real Biblioteca de El Escorial* *273-287*
Something more about the possession note of the Arabic version of the Canonical Collection *and the dating of codex 1623 from the Royal Library of El Escorial*
Juan Pedro Monferrer-Sala *(https://orcid.org/0000-0001-9979-1890)*

La devoción de la familia real española a San Fernando en la época moderna *289-326*
The Devotion of the Spanish Royal Family to San Fernando in Early Modern Period
Jesús Porres Benavides *(https://orcid.org/0000-0002-4042-7426)*

La cibermoral, una propuesta de la ética teológica para el mundo digital *327-351*
Cybermoral, a Theological Ethics Proposal for the Digital World
Francisco Javier Real Álvarez *(https://orcid.org/0000-0002-7422-1143)*

Legal Personality of Artificial Intelligences. From the classical canonical concept of legal person to the design of a specific legal personality and a Registry of Artificial Persons *353-393*
Personalidad jurídica de las Inteligencias Artificiales. Del concepto clásico canónico de persona jurídica al diseño de una personalidad jurídica específica y un Registro de Personas Artificiales
Carlos López Segovia *(https://orcid.org/0000-0002-9859-5684)*

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

José Francisco García Juan, *La traducción latina interlineal de los LXX en la Biblia Políglota Complutense: Libro de los Proverbios* *397-402*
Francisca Moya del Baño *(https://orcid.org/0000-0002-1375-1749)*

Serafín Béjar, *Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios* *403-407*
Juan Serna Cruz *(https://orcid.org/0000-0002-3430-5684)*

Jesús Girón – Ricardo Lázaro – Fernando Ramón, *Me amó y se entregó por mí (Gal 2,20). Libro homenaje a Juan Miguel Díaz Rodelas.* *408-410*
Emilio López Navas *(https://orcid.org/0000-0002-3943-6974)*

Juan José Pérez-Soba, *La caridad. El camino mejor en la amistad con Cristo* *411-414*
Fernando Chica Arellano *(https://orcid.org/0000-00018413-5890)*

ARTÍCULOS / ARTICLES

Juan de Ávila y la Inquisición (I): Documento inédito sobre su escrito de defensa

John of Avila and the Inquisition (I): Unpublished Document on his Defence

José Antonio Ollero Pina
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
jaollero@us.es
https://orcid.org/0000-0003-2563-8521

Resumen: Para justificar este trabajo bastaría el título que se le ha dado porque versa sobre el proceso que sufrió Juan de Ávila en la Inquisición de Sevilla que se inició por denuncias presentadas en 1531 y que culminó en 1532-1533. Conocido hasta ahora por la única parte del mismo que ha sobrevivido, con el documento inédito que aquí publicamos, procedente del escrito que el mismo Juan de Ávila elaboró para su defensa, esperamos contribuir a un mejor conocimiento de la persona y de las circunstancias históricas en que vivió quien con el tiempo se convertiría en el Apóstol de Andalucía. En este estudio, que será continuado por otro posterior, se expone un análisis histórico de este extraordinario testimonio que nos ayuda a entender mejor a esta figura fundamental de la espiritualidad española del XVI abriendo, además, una vía que nos pone en contacto con problemas de la historia religiosa que preocupan a la historia social y cultural más reciente.

Abstract: This article deals with the judicial trial of Juan de Ávila by the Inquisition in Seville, which began in 1531 and culminated in 1532-1533. Until now, only a fragmentary account of this trial has been available. This new, unpublished document is the defence submitted by Juan de Ávila himself. With this publication, we hope to contribute to a better understanding of the person and the historical circumstances in which he lived in what would become known as the Apostle of Andalusia. This study, which will be followed by another, presents a historical analysis of this extraordinary testimony, which will help us to better understand this fundamental figure of Spanish spirituality in the 16th century. In addition, the document brings us into contact with the problems of the religious history of the period, which are still relevant today in social and cultural history.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053
Recibido: 23 de septiembre de 2024
Aceptado: 23 de octubre de 2024

Palabras clave: San Juan de Ávila, Inquisición, Iglesia de Sevilla, Écija, predicación, predicador, conversos.

Keywords: St. John of Avila, Inquisition, Church of Seville, Ecija, preaching, preacher, converts.

Siempre habrá un motivo para volver a san Juan de Ávila. Incluso para alguien que no se puede considerar especialista en su persona ni en su obra, Juan de Ávila significa una de las grandes personalidades de la riquísima espiritualidad española del siglo xvi. Sobre él existe hoy una ingente bibliografía, aunque no tanta en lo que se refiere a la incorporación y al descubrimiento de nuevas fuentes documentales que puedan ayudar a perfilar mejor su biografía. Marcel Bataillon confesaba en el prólogo de la traducción española de su monumental *Erasmo y España* (1949), que "la laguna más grave de todo libro" era la escasa presencia de Juan de Ávila. Se ha escrito mucho desde entonces sobre el Apóstol de Andalucía. Como si hubiera querido disculparse por esa casi ausencia, el gran hispanista reconocía que era "otro cristiano nuevo que desempeña un papel de primer orden en la vida religiosa de su país"; y unas líneas más adelante escribía: "Tiene razón quien sospecha que, si no hablé más del Maestro Ávila, fue porque lo conocía mal"; y se preguntaba: "Pero ¿quién conocía al Maestro Ávila en 1937?". Bataillon localizaba el inicio de "una resurrección de su figura y su obra" diez años antes que escribiera este prólogo y prometía que estudiaría personalidades como la suya que, sin ser calificables como erasmistas, se caracterizaban por su profundo paulinismo, "imitadores de San Pablo en acción"[1]. Con esta frase, Bataillon rememoraba, aunque lo callara, la atribución que hizo fr. Luis de Granada de Juan de Ávila en la biografía que le dedicó: "determinó buscar una guía a quien seguramente pudiese seguir y no halló otro más conveniente que el apóstol san Pablo, dado por predicador de las gentes"[2].

Aunque en sí misma la persona de Juan de Ávila no es divisible, los estudios que la tienen como objeto se podrían clasificar entre aquellos que tienen fundamentalmente una orientación

---

1 Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, México, 1966, xv-xvi.

2 Fr. Luis de Granada O.P., Licenciado Luis Muñoz, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, ed. de Luis Sala Balust, Barcelona, Juan Flors editor, 1964, 31.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

religiosa, los más, y los que tienen un carácter histórico. Confío en que se me perdone esta distinción, que no tiene, por supuesto, una intención de ser absoluta, pero me vale para adelantar que este trabajo responde al segundo tipo. Esta sería una buena razón para estar a la espera de las futuras luminosas aportaciones de la teología y de los expertos en la literatura espiritual. Y es histórico porque se basa en una documentación inédita y creemos que de un valor extraordinario. Como es sabido, el proceso inquisitorial que sufrió Juan de Ávila en 1532-1533 se perdió con el resto de los procesos de la Inquisición sevillana. En el estudio que sigue a continuación se hace un abundante uso de la información superviviente de la causa conocida hasta ahora que editara hace casi ochenta años el P. Camilo Abad, quien a la par explicó las vicisitudes que sufrió aquella documentación. El núcleo de nuestro estudio es un texto que sería una copia, realizada probablemente en el siglo XVII, de un escrito de defensa cuya autoría habría que asignar al mismo Juan de Ávila. Este excepcional documento, inédito, no ha estado ciertamente escondido. Quiero decir que no ha sido desvelado por un hallazgo maravilloso. El único mérito que cabe arrogar al autor es el de haber comprendido su singular importancia. El escrito se encuentra inserto con otros papeles relacionados con Juan de Ávila en un volumen facticio, de impresos y manuscritos de tamaño folio en general, que procede de la Biblioteca del Arzobispado de Sevilla que tiene actualmente la signatura BAS Arzobispado 33-200, y que los bibliotecarios de la Institución Colombina han catalogado con esta ficha catalográfica:

> Papeles varios de Sevilla] [Manuscrito]-- S. XVII
> 2, [4], 271 h.; 321 x 225 mm.
> Ms. copiado por varias manos
> 41. [Memorial Proceso contra el Pe. Juan de auila que estaba presso en la inquisicion. Contra el bachiller Juan de Auila (h. 172r.-181v.) Inc.: Contestadas las proposiciones con mal entendimiento deellas y respondidas defendiendose y dandolas entender con toda modestia (h. 172r.). 42. [Consejos del P. Mº Avila de su propia letra] (h. 182 r.-183v.] Inc.: Letra del pe. avila. El que lo viere cumplido estas palabras (h. 182r.). 43. [Letra oraria del mismo a una persona que rehusara ordenarse de sacerdote] (h. 184r.-193r.) Inc.: Rescebí su carta y lei todas las demas que para su conocimiento nada bien paresce que conoce los coraçones (h. 185v).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Como se ve, la parte que ahora nos interesa es la 41, que comprende los folios 172r-181v, pero el resto no carece de interés. Ninguno de los documentos catalogados de estas dos partes (42, 43) fue utilizado por los editores de las obras completas de san Juan de Ávila, aunque sí lo fueron sus correspondientes procedentes de diferentes fuentes impresas o manuscritas.

El numerado 42, ff. 182r-183v, como se ha podido observar, se titula "Consejos del P. Mº Avila de su propia letra". Dejamos la comprobación de aseveración, como la de las dos cartas, a un peritaje caligráfico, aunque son del siglo xvi. En realidad, comprende:

"Documentos muy probechosos para seruir a Dios", ff. 182-183v. sería "Diez documentos", en *Obras completas. Nueva edición crítica*, II, Madrid, BAC, 2000, 848-850.

Lo titulo como se encuentra en las *Obras completas*, pero aquí más breve: "Breve exposición de las bienaventuranzas por el P. Mtro. Juan de Ávila, predicador del Andalucía". Inc.: "Letra del Padre Ávila. / El que obiere cunplido estas palabras a conseguido la cunbre de la [per]feción que en esta vida se puede alcançar", ff. 182-183v. Editado en San Juan de Ávila, *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila. VI*, introducción, edición y notas del doctor don Luis Sala Balust. Ed. crítica. nueva ed. revisada y continuada por el doctor don Francisco Martín Hernández, Madrid, BAC, 1971, 452-453 = *Obras completas. Nueva edición crítica*, II, Madrid, BAC, 2000, 809-810.

En la *Obras Completas*: *Breve regla de vida cristiana*, ff. 182v-183v. editado en OC, VI, 1971, 487-492 = OC, II, 839-843.

El numerado 43, ff. 184-193, consiste en unas cuartillas de papel de muy baja calidad. Ambas están incompletas. El folio 184 va encabezado: "Letras del padre Ábila". Las dos son de letra del siglo xvi. La primera carta, ff. 185v-187, se corresponde con la carta 7 del *Epistolario*, que lleva como título "A un mancebo que le pidió consejo si sería sacerdote", Juan de Ávila, *Obras completas del Bto. Mro. Juan de Ávila*, I, biografía, introducción, edición y notas de Luis Sala Balust, Madrid, BAC, 1952, 300-302 = San Juan de Ávila, OC, VI, 1971, 62-64 = *Obras completas. Nueva edición crítica. IV. Epistolario*, Introducción, edición y notas de L. Sala Balust y F. Martín Hernández, Madrid, BAC, 2003, 46-48.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

La segunda carta, ff. 187v-193, es la carta que el P. Ávila dirigió a García Arias desde Granada, 2 de ¿enero? de 1538 y hace la número 5 del *Epistolario*, OC, I, 1952, 287-295 = OC (1970), VI, 48-56 = OC, 2003, 33-40.

I

Un primer problema que se presenta a la hora de abordar el análisis de este texto es el de su ubicación en el proceso. Es evidente que, si el copista hubiera transcrito la fecha en que fue mostrado a los inquisidores, que casi con toda seguridad constaría en la cabeza o en el margen superior del primer folio, hubiera sido más fácil situarlo con mayor precisión que la que permite la determinación de la cronología que se deduce de su lectura. Pero de nada vale lamentarse de que no hubiera tenido esa previsión. Tal como lo tituló quien, sacándolo del original del proceso, lo copió, este escrito era la "Respuesta de las propossiçiones escrita de su letra y sacada como él la hizo". Expresándolo de esta manera, pretendía garantizar su autenticidad, primero, porque lo vinculaba con su autor, Juan de Ávila, y, segundo, porque además afirmaba el carácter ológrafo de su fuente, como correspondería a los alegatos defensivos de los acusados que, en determinados momentos del orden procesal, se incluían en sus causas. Según parece, es el mismo Ávila quien sitúa su escrito como la alegación posterior a la publicación de testigos que, de acuerdo con la disposición acostumbrada de los procesos inquisitoriales, había presentado el fiscal después de que hubiera interrogado a los de cargo y hubiesen sido recogidas sus respuestas. La publicación, una recopilación resumida o sintetizada de esas respuestas que se atribuían a los testigos que las hubiesen declarado sin indicación de sus nombres y asignándoseles en su lugar un ordinal, es el texto que se daba a conocer al reo y a su abogado defensor para que elaboraran la defensa[3]. A estas

[3] Para la publicación de testigos en el proceso inquisitorial, cf. Bruno Aguilera Barchet, "El procedimiento de la Inquisición española", en Joaquín Pérez Villanueva – Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América. II. Las estructuras del Santo Oficio*, Madrid, BAC, 1993, 414-420.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

alturas, como él mismo dice, al principio ha compuesto su escrito después de que hubiera respondido a la primera acusación que se le habría dado a conocer al inicio de la causa y también después —escribe— "quando se me leyeron los testigos en los otros actos de este proçesso y desto fueron reçibidos, examinados y ratificados en este Sancto Ofiçio por vuestras merçedes". Se deduce entonces que, como venimos diciendo, fue elaborado y presentado después del interrogatorio a los testigos y los cargos contenidos y derivados de sus respuestas, así como los descargos subsiguientes con que respondió el mismo Juan de Ávila que se han conservado en el extracto del proceso que publicara el P. Camilo Abad en 1946[4]. Aunque cabe la posibilidad de que este escrito de defensa y refutación no fuera el último que entregase, en este punto no parece esperable que la acusación pudiera añadir más testimonios mientras que, si bien no los menciona, es posible que se hubiese valido de sus testigos de abono[5]. Piénsese que, como iremos comprobando, no respondió aquí a todas las acusaciones que se habían recopilado contra él según aparecen en el extracto del proceso. De todas formas, en el lapso de los aproximadamente cuatro meses que transcurrieron desde que Juan de Ávila presentó su defensa a la fecha de emisión del voto, el 16 de junio de 1533, y el dictado de la sentencia, pronunciada el 5 de julio siguiente, pocos actos procesales más cabían y no debió de añadirse nada nuevo que cambiara el curso del proceso.

Los escritos de este tipo y con el mismo fin, en unas circunstancias tan apremiantes para el acusado, aunque no fueran estereotipados, sí compartían unas exigencias formales comunes que se manifestaban particularmente en la introducción del texto. El motivo, que no es otro que la defensa de las acusaciones de que se es objeto y la reafirmación de las respuestas ya dadas y de su verdad, no varía, pero la extensión de ese inicio sí.

---

4 Cf. Camilo M. Abad SJ, "El Proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", *Miscelánea Comillas* 6 (1946) 95-168.

5 Cf. el capítulo citado completo de B. Aguilera Barchet. Para una explicación y representación de las sucesivas fases del procedimiento, cf. Jean-Pierre Dedieu, "L'Inquisition et le Droit: analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi", *Mélanges de la Casa de Velázquez* 23 (1987) 227-251 (https://doi.org/10.3406/casa.1987.2492).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Valga como ejemplo la comparación del escrito de Juan de Ávila dirigido a los inquisidores de Sevilla con el que, más o menos por las mismas fechas, presentó María de Cazalla a los inquisidores toledanos de los que dependía su suerte.

Juan de Ávila, enero-junio de 1533	**María de Cazalla, 17 de marzo de 1533**[6]
M[uy] R[everend]os y M[uy] Ill[ustr]es señores El bachiller Juan de Áuila en el pleito que traigo con el reberendo señor el bachiller Juan Ramón [sic = Román], raçionero en esta sancta iglessia de Seuilla, promotor fiscal en este Sancto Ofiçio, alegando contra los testigos que se metieron en publicación, digo que yo he enteramente declarado la verdad, assí en la respuesta que di a la acussación quando me fue puesta, como en las que respondí quando se me leyeron los testigos en los otros actos de este proçesso y desto fueron reçibidos, examinados y ratificados en este Sancto Ofiçio por vuestras merçedes.	Muy re[veren]dos señores María de Caçalla, muger de Lope de Rueda, vezino de la çibdad de Guadalajara, presa en el cárçel deste Santo Ofiçio, ante Vras. Mds. parezco alegando de mi justiçia en el pleyto y causa criminal que trato con el venerable bachiller Diego Ortiz de Angulo, promotor fiscal del dicho Santo Ofiçio, respondiendo a los testigos y a sus dichos que me fueron dados en publicación con protestación que hago en la mejor vía e forma que puedo y de derecho devo, que todo quanto aquí dixere lo digo y sea dicho debaxo de la correción de la santa madre Yglesia y de Vra. Mrd., como sus ministros, e sy en todo quanto he dicho o dixere o he escrito o escriviere oviere o sy alguna cosa que a las orejas de Vra. Md. o de los que lo vieren e oyeran no sonare bien o fuere dino de se retratar, yo, desde agora, lo retrato e doy por ninguno y digo questoy aparejada para lo corregir y enmendar como católica christiana y hija de obidiençia cativando mi juizio y entendimiento in obsequium fidei a la dicha correción de nuestra Sta. madre Yglesia y yo, el letrado ynfrascripto, hago la misma protestación y digo que los dichos testigos y sus dipusyçiones ningún perjuizio ni daño me pueden hazer ni hazen por las causas y razones siguientes (…).

[6] Cf. Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, 197.

Puede entenderse que ambos exordios expresen de por sí la diferencia de grado que a continuación se observará en la complejidad de las respuestas en la construcción de la argumentación y, que fuese de este modo, cabría atribuirse a las mismas características del proceso y al número y la importancia de las acusaciones que recaían sobre uno y otro reo. La longitud del escrito de María de Cazalla es notablemente mayor que el de Juan de Ávila y no será necesario demostrar que la naturaleza de las imputaciones que se le hacían también eran de mayor gravedad[7], pero no siempre existía esa relación. Juan de Vergara comenzó su formidable alegato de defensa, que tardó cuatro meses en entregar y en el que emplearía más o menos ese tiempo en elaborarlo, un año después de que presentara el suyo María de Cazalla, simplemente con un "Muy reverendos señores. El doctor Vergara queriendo responder a los dichos de testigos que me fueron dados en publicación a ocho días del mes de noviembre proximo passado en el pleito que trato con el fiscal del santo offiçio"[8]. La confección de un escrito como los de refutación y defensa ante los inquisidores, al igual que sus equivalentes pensados para que fuesen expuestos ante jueces seglares, estaba al alcance sólo de una minoría o, para ser más justos, de profesionales del derecho. Así estaba previsto en el derecho inquisitorial[9]. Se necesitaba la intervención del letrado defensor y éste, con todas sus limitaciones procesales, era quien le daba forma. Cuando el inquisidor, el licenciado Alonso Mexía, le instó a que nombrase el suyo, María de Cazalla, excusándose en que no conocía a ninguno, delegó su elección en su marido, Lope de Rueda, y su cuñado y éstos, pese a que su apellido no auguraba un feliz desenlace de la causa,

---

7 La respuesta de María de Cazalla ocupaba 15 folios o 29 páginas, cf. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 197-232.

8 De 6 de marzo de 1534, en John E. Longhurst, "Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara", *Cuadernos de Historia de España* XXXI-XXXII (1960) 322 (322-356). El alegato ocupa 34 folios, en ib., 322-356, pero no completo.

9 Para el nombramiento del abogado defensor y del procurador en los procesos inquisitoriales, cf. Aguilera Barchet, "El procedimiento de la Inquisición española", 396-399.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

eligieron al licenciado Gabriel de Quemada[10]. Poco más de un mes más tarde, María de Cazalla presentaba su primer escrito de defensa elaborado y firmado por este abogado. Tanto por la fórmula de su inicio como por su argumentación era mucho más breve y simple al atenerse sólo la respuesta a la acusación del fiscal. Como dice Milagros Ortega, la editora y estudiosa de este proceso, su tenor demuestra que "se concentraba más en la legalidad del procedimiento que en tratar de demostrar la inocencia del acusado"[11]. Según muestra su reiterada presencia en otros procesos de estos mismos años ante el tribunal del Santo Oficio de Toledo, de la habilidad y de la experiencia de este licenciado no se dudaría[12].

El escrito de defensa de María de Cazalla del que está tomado el inicio que se cita arriba, que no se presentó ante los inquisidores hasta cinco meses después de la publicación de testigos, fue también rubricado por el licenciado Quemada y, frente a lo que ocurrió con el de fr. Francisco Ortiz, a él se le debe atribuir su composición. Había ordenado y escrito la defensa, que estaba, tal como explicara Milagros Ortega, perfectamente estructurada siguiendo un modelo que ya constituía

---

10 El 20 de junio de 1532, Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 141.

11 Se fecha el 30 de julio del mismo año, cf. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 148-149. La cita en el texto, ib., 158.

12 Como recuerda la misma autora, el licenciado Quemada sería también el abogado de Petronila de Lucena, Luis de Beteta y Rodrigo de Bivar entre otros procesados en aquellos años de represión del alumbradismo. Un hecho que abonaría su prestigio y su calidad como defensor, si bien ambas cosas —insiste Milagros Ortega— pueden ponerse en duda porque la citada Petronila de Lucena se mostró indiferente cuando se le ofreció su elección y fueron los inquisidores quienes lo designaron, Cf. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 146. Cabe añadir que los inquisidores del tribunal de Toledo le habían asignado también al licenciado Quemada como abogado a fr. Francisco Ortiz dos años antes y dos de los tres que lo conformaban, el licenciado Juan Yáñez y el doctor Vaguer, coincidieron en ambos procesos. Parece, sin embargo, que el escrito de defensa, que presentó el fraile el 8 de agosto de 1530, fue obra casi exclusiva suya y apenas fue retocado por quien fuera su letrado defensor, Cf. Ángela Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz, 1529-1532*, Madrid, Guadarrama, 1968, 257-258.

una costumbre[13]. Primero se tachaba a los testigos, bien porque fueran indignos o porque no tuvieran contestes, depusieran por referencias de segunda mano o porque fuesen enemigos capitales del acusado. Después éste se excusaba haciendo gala de su ortodoxia, reforzándola con citas bíblicas o de los santos padres u orientando la interpretación de todo aquello que hubiese dicho o hecho en ese sentido[14]. Pero una visión esquemática como ésta no se opone a que el alegato de defensa se plasmase en un discurso de una superior complejidad donde se desarrollara una rica argumentación sustentada, como hizo el doctor Juan de Vergara, con una exhibición dialéctica y retórica. "Estas cincuenta y nueve páginas —escribió Bataillon—, escritas íntegramente de su puño y letra, están llenas de vida y energía". Es así que la intervención del licenciado Quemada, que también figuraba como defensor ante los mismos tres inquisidores que juzgaron a María de Cazalla, debió de ser mínima o ninguna.

Remitiéndonos para el estudio del proceso de Vergara, especialmente del análisis de su excepcional escrito de defensa, a Bataillon y Longhurst[15], a nosotros nos interesa aquí destacar el cuidado y la precaución con que el canónigo toledano quiso y logró que su defensa fuera revisada por personas expertas de su confianza antes de presentarla ante sus jueces. Vergara no se negaba a que la enmendasen sus letrados, como él los llamaba, y para ello facturó dos copias de su propia mano que ocupaban cada una veintinueve hojas. Una quedaría en poder del letrado que supuestamente habría escogido entre los que le ofreció el Santo Oficio, es decir, del licenciado Quemada. Otra quería que se le diese al licenciado Miguel Ortiz, quien actuaba en el proceso como su procurador, para que a su vez la hiciera llegar al licenciado Mora, miembro del consejo del arzobispo Fonseca, "para en las cosas tocantes en derecho" y a los doctores Miguel Carrasco y Fernando de Balbás, tesorero y canónigo de la colegial de los Santos Justo y Pastor de

13 La firma en Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 232.

14 Cf. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 233.

15 Bataillon, *Erasmo y España*, 438-470; las páginas 451-461 para la defensa; y Longhurst, "Alumbrados, erasmistas y luteranos", 322-356.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Alcalá de Henares, "para lo tocante a theología". Leídos estos nombres, ni siquiera hay que insistir en que el acosado Vergara procurara socorrerse con sus colegas, como él doctores en teología, e íntimos amigos desde sus años en el Colegio de San Ildefonso y en la Universidad de Alcalá, a la que nunca había abandonado pese a sus obligaciones como secretario al lado de su señor, don Alonso de Fonseca. De éste y de su círculo de servidores esperaba también el socorro, no sólo del licenciado Mora, sino que también hacía una llamada a todos sus letrados en ese momento que creía decisivo de su proceso y cercano a su final. En esto estaba equivocado, como se engañaba al dirigirse al arzobispo sin que supiera que había fallecido hacía un mes, terminando con una frase llena de ironía y propia de su genio de humanista herido en su orgullo por las acusaciones que habían caído sobre su persona[16].

[16] Juan de Vergara reservó para el final de su escrito el mandato de lo que debía de hacerse con el mismo. Lo transcribo aquí porque Longhurst no lo hizo y estos aspectos, formales, en principio, no han interesado gran cosa a los autores que se han preocupado del tema. Como el resto del escrito, es ológrafo, excepto el párrafo en que responden Miguel Carrasco y Fernando de Balbás: "E digo questa mi scriptura no la presento hasta que la vean y emienden mis letrados y para que sin dilación lo puedan hazer doy dos copias della, ambas de mi mano e // letra. Una para que, conforme a la costumbre, quede en poder del letrado del officio e otras para que se dé al liçenciado Miguel Ortiz, cura de la capilla de Sant Pedro, a quien para estas cosas tengo nombrado por procurador para quel la embíe a Alcalá a los letrados que allí nombro. Y pido que se me muestre conoçimiento del dicho liçenciado Miguel Ortiz de cómo reçibe la dicha mi respuesta en veinte y nuebe hojas de papel con esta última <en> que se acaba, todas de mi mano e letra. E digo que otrosy pido [que] ni a mis letrados ni a otra persona alguna se dé la dicha mi publicación ni artículo ninguno della sin que juntamente se dé esta mi respuesta. Ítem, por mis letrados nombro, demás del señor liçenciado Quemada, letrado del offiçio, al señor liçenciado Mora, del qonsejo del arçobispo, mi señor, para en las cosas tocantes en derecho e a los señores Doctor Miguel Carrasco, thesorero, e Doctor Hernando de Balbas, canónigo de Alcalá, para lo tocante a theología, a los quales ambos pido por merçed que firmen esta mi scriptura, si les pareçiere que lo mereçe. E assimismo para lo uno e para lo otro nombro a los letrados quel arçobispo, mi señor, señalare, a quien humillmente supplico lo mande ver y platicar a los letrados de su casa, que tanbién es justo que su Señoría Illustrísima se quiera informar de las heregías que hasta agora no pudo descobrir en un hombre como yo teniéndole diez años tan çerca de sy. / [Cambio de

II

Seguramente, los inquisidores sevillanos le ofrecieron a Juan de Ávila un letrado que lo defendiera y es posible que llegara a escogerlo, pero, aunque quepa admitir que este abogado le instruyera en los requisitos y el orden del discurso, ya convencional, que debía adoptar para que no dejase ningún flanco abierto, no parece que un tercero interviniera en el texto que nos ha llegado. La defensa fue obra suya. El estilo directo y la identificación con el yo que escribe y que se reafirma constantemente significa una representación personal que no puede suplantarse.

En el inicio del extracto italiano del proceso se dice que el maestro Ávila fue acusado ante el tribunal de la Inquisición de Sevilla en junio de 1531 y, encarcelado, en diciembre de 1532, fue recibida su declaración[17]. Sobre esta afirmación ha quedado establecida su cronología. De ella procede que Sala Balust, el más autorizado de todos los historiadores que han estudiado la vida del santo y editor de sus obras completas, pudiera escribir que en 1531 Juan de Ávila fue "denunciado a la Inquisición por haber proferido en Écija algunas proposiciones sospechosas". Todavía más, el mismo Sala Balust avanzó, sin otro respaldo, que la denuncia debió darse en mayo o junio y que la ocasión, que es la palabra que empleó, la prestó la carta de excomunión y la carta acordada de la Inquisición del 27 de abril de ese año por la que se ordenaba

---

letra] El doctor Miguel Carrasco y el doctor Hernando de Baluás dezimos que hemos visto esta Respuesta dada por el Doctor Juan de Vergara, la qual va escripta en XXIX hojas de papel con esta última que se acaba, y so correción nos pareçe que la dicha Respuesta no es contra la sagrada escriptura, ni contra las determinaciones de los <sanctos> conçilios y que es conforme a la Doctrina de Doctores Cathólicos y, por tanto, la firmamos de nuestros nombres". / <El dr. / Carrasco> <El doctor Balbas> / Digo que, no obstante lo que arriba tengo dicho, que no presentaua esta escriptura hasta que mis letrados la viesen, que agora que está vista y firmada la presento en seis días del mes de março de mil y quinientos y treinta y quatro años". / <El doctor / Vergara>", Proceso de Juan de Vergara, AHN, Inquisición, 223, Exp. 7, ff. 284v-285.

17 Abad SJ, "El Proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 150; en su traducción española, ib., 106.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

la entrega de los libros de Lutero y de carácter luterano y que se denunciara a los poseedores de estas obras o fueran seguidores de sus opiniones y errores[18]. Inevitablemente, al determinar así una relación consecuente entre el momento de la denuncia con el de la publicación anterior del mandato inquisitorial, se abre la puerta a pensar que los denunciantes creyeron encontrar en la predicación de Juan de Ávila contenidos luteranos o de un sabor herético semejante. Se daría de este modo esta transición sin solución de continuidad, de la carta inquisitorial a la denuncia, como ha hecho Stefania Pastore. En esta autora la relación es en principio sólo probable para pasar de inmediato a afirmar que la novedad de la predicación de Ávila llevaba a la acusación bajo la etiqueta de luteranismo[19]. Pero estas interpretaciones, sujetas a ese mecanismo, sólo son aceptables en cuanto que sean concordes con el contexto y, por consiguiente, con esa cronología. Ávila manejaba otra en su defensa. Cuando comienza su contradicción a las declaraciones que habían hecho contra él los testigos cuarto, octavo y décimo, que serían los del interrogatorio del extracto y cuyos nombres, lógicamente, ignoraba porque no se le dieron a conocer, la que se refiere a "lo que toca a la saluación de los ricos", en la que más adelante nos detendremos, observaba que

> Y pues al tiempo que yo hice este dicho sermón en que hablé de los ricos estaua en la dicha ciudad de Éçixa el señor doctor Bal-

[18] Cf. Luis Sala Balust, "Estudio biográfico", en San Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*, I, Madrid, BAC, 2000, 35-36. No haría falta advertir que de esta manera ya lo había escrito Sala Balust en la primera edición de las *Obras completas*, I, Madrid, BAC, 1952, 67. Sobre la carta de la Inquisición, renovada por otra similar de 10 de mayo de 1531, Augustin Redondo, "Luther et l'Espagne de 1520 à 1536", *Mélanges de la Casa de Velázquez* 1 (1965) 155-156 (109-165) (https://doi.org/10.3406/casa.1965.929).

[19] Cf. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2003, 148-149. También el luteranismo como contexto en el que tiene lugar el proceso de Juan de Ávila, aunque reconociendo que esa acusación no se halla en la documentación conocida, María Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569). Tiempo, vida y espiritualidad* (BAC Normal 744), Madrid, BAC, 2017, 121-122.

> derrama, inquisidor de Córdoba, y hauía puesto cartas de edicto para que todos los que supiesen o obiesen oído qualquiera herejías se las fuesen a dezir so pena de excomunión. Y después del dicho sermón estuuo el dicho señor inquissidor en aquella ciudad muchos días, qué es la caussa porque este dézimo testigo y el octauo no depussieron esta herejía y aguardaran a deponer en el mes de enero deste año presente de treinta y tres, que [es] en un año y medio después del dicho sermón, mayormente pues ellos mismos diçen que entonces les pareçió mal lo que yo hauía dicho.

De modo que las deposiciones de aquellos testigos de cargo del interrogatorio que recoge el extracto se hicieron en enero de 1533, un mes más tarde de lo que normalmente se ha supuesto y, en consecuencia, hay que situar este escrito de defensa en una fecha posterior. Cuando se lee este párrafo integrado en la parte que le precede y le sucede se entiende la estrategia que siguió Juan de Ávila para invalidar los testimonios de los testigos que le denunciaron usando como motivo aquel sermón. Las denuncias se habían interpuesto un año y medio después de que hubiera predicado el sermón, que debió pronunciarse hacia junio de 1531, y también después de que el doctor Valderrama, inquisidor de Córdoba, hubiera estado en Écija, como ciudad que pertenecía a su distrito inquisitorial, y hubiese publicado las cartas edicto que traía consigo. Éstas, en efecto, muy bien pudieron tratarse de la mencionada de abril de ese año y que fue renovada en mayo. Sin embargo, no le denunciaron entonces y sí ahora; y que fuera así debía de ser cierto porque, si no lo fuera, su argumentación hubiera sido fácilmente desmentida y se puede asegurar que eso no ocurrió. El doctor Valderrama estuvo en Écija como mínimo al principio del verano de 1531. Lo sabemos porque desde allí ordenó a Juan Maldonado que se presentara ante él. El asunto fue tratado por el cabildo de la catedral de Sevilla el 8 de julio. Maldonado era uno de sus medios racioneros y debía de ser sustituido en la fieldad de Jerez de la Frontera, donde se encontraba recaudando el diezmo, por otro prebendado hasta que regresase[20]. Si los

[20] Fue sustituido por Francisco de Herrara, otro medio racionero, 8 de julio de 1531, Archivo Catedral de Sevilla, Fondo Capitular (en adelante ACS,

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

otros denunciantes del proceso también demoraron sus denuncias un intervalo temporal semejante que el que dejaron transcurrir estos testigos, se podría decir que Juan de Ávila fue delatado por hechos acaecidos en 1531, pero no en ese año.

Estas referencias temporales se deben al discurso del mismo Juan de Ávila porque, como venimos diciendo, el copista hizo caso omiso de cualquier preocupación cronológica. Es hasta cierto punto sorprendente que teniendo delante de sí el proceso inquisitorial completo no tuviera la curiosidad de dejar constancia del tiempo en que se desarrolló. El copista simplemente anotó que ocurrió "quando estubo presso en la Inquisición", como si el posible lector tuviera la obligación de saber cuándo ocurrió tal cosa. Salvo la transcripción de la "Respuesta de las propossiçiones", tampoco fue muy diligente en cuanto al resto. El proceso que se envió a la corte para que se copiara en 1739 tenía, según escribieron los inquisidores de Sevilla 243 "fojas útiles"[21], pero nuestro copista, además de la "Respuesta", sólo tomó esas líneas que la anteceden en nuestra edición. Para una mejor intelección y para facilitar la comparación señalamos y numeramos los cargos que se le hicieron al reo de acuerdo con el orden y la numeración con que aparecen en el extracto. Son las proposiciones de las que fue acusado Juan de Ávila y que en el extracto suman los 22 cargos que allí figuran y que se reproducen más adelante en el cuadro. En buena lógica parecería que el fiscal comprendiera a todos en su acusación. Sin embargo, sólo se le atribuyen cinco, que se corresponderían con 2, 20, 13, 6 y 10, por este orden, del extracto, y de éstos hay dos de los que Juan de Ávila no se defiende y ni siquiera menciona en la "Respuesta". Esta aparente incoherencia quizás se explique porque fueran estos cinco cargos los que constituyeron la primera acusación del fiscal que decía que ya había respondido.

Sabemos tan poco de los procesos inquisitoriales sevillanos que la mención del nombre del fiscal que actuó en el

FC), I. Secretaría, lib. 07061, f. 54v.

21 Sala Balust, "Estudio biográfico", 49.

de Juan de Ávila supone toda una novedad. Podemos consolarnos que sea de este modo porque tampoco la historiografía de la Inquisición se ha preocupado mucho por la biografía de estos personajes. Por ejemplo, del bachiller Diego Ortiz de Angulo, el fiscal de los procesos de los alumbrados de los años veinte y treinta, apenas sabemos algo más que el nombre, así que sea bienvenida toda información que contribuya al conocimiento del bachiller Juan Román. No se puede determinar cuándo comenzó a servir como promotor fiscal del tribunal del Santo Oficio de Sevilla. No lo sería todavía cuando accedió a una media ración de la catedral de Sevilla, de la que tomó posesión el 28 de agosto de 1522 y que mantuvo hasta su muerte, que acaeció el 11 de mayo de 1550, sin que, como medio racionero, que no racionero, cambiara nunca de prebenda[22]. No ascendió, por tanto, en su cabildo después de veintiocho años ocupando una de sus sillas en el coro y, en cuanto su carrera en la Inquisición, por ahora, la mención que hace de él Juan de Ávila en su escrito de defensa es la primera vez que se le localiza documentalmente como fiscal del Santo Oficio en Sevilla y no parece que tampoco fungiera en otros puestos de la institución[23]. La plaza que ocupaba implicaba una titulación universitaria en derecho, pero nada se puede asegurar acerca de la Universidad donde realizó sus estudios y se graduó. En compensación, cabe dar por seguro que debió su beneficio catedralicio a fr. Diego de Deza, quien era todavía el arzobispo cuando ingresó en el cabildo y del que era su criatura.

El bachiller Juan Román actuó como notario apostólico que era en algunas de las escrituras que otorgó el prelado en los últimos días de su vida, todas ellas referentes al Colegio de Santo Tomás, su fundación, y a la ubicación de

---

22 Cf. *Libro de entradas de prebendados*, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07423, f. 36v; lib. 07432, ff. 80v.

23 El 28 de agosto 1536 se le titulaba fiscal de la Inquisición en un auto capitular que trataba de la capellanía que servía en la catedral, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07063, f. 47v. Estando en su plaza, en 1546, 1547 y 1549 recibió ayudas de costas, cf. Pilar García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense, 1989, 884.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

su sepultura en mayo y junio de 1523. En una de estas escrituras, fr. Diego de Deza lo denomina "nuestro capellán, e notario apostólico" y, en otra, él mismo, al rubricar y dar fe, se llama "yo el Bachiller Román Álvarez de Marín, clérigo de la dicha Diócesi de Sevilla, Notario Apostólico", pero nunca añadió su condición de medio racionero, cuando ya lo era, ni, por supuesto, se atribuye algún oficio en la Inquisición, seguramente porque aún no lo tenía[24]. Esa deuda con el arzobispo dominico explicaría que lo llamase "mi señor", de una forma que sólo se entiende si formaba parte de su familia, y también que encomendara diez misas por su ánima en el testamento que rubricó en 1543 con pulso firme y con una caligrafía excelente[25]. Se dirá que ésta era una cantidad muy pequeña para lo que se estilaba en las mandas testamentarias de misas, pero hay que tener en cuenta que no parece que Juan Román fuera un hombre muy generoso con estos legados. Es cierto que a los curas de la iglesia de San Miguel, la parroquia de Cumbres Mayores, su lugar de nacimiento, le encomendó que oficiaran dos treintanarios abiertos de misas por su ánima y las de sus difuntos y, como era común, por las de las personas con las que podía tener algún cargo, y al monasterio de la villa otros dos. Pero fueron sólo cincuenta el número de misas que de presente ordenó por su ánima y las de sus difuntos en el mismo testamento, a las que hay que sumar otras cinco, una cifra meramente testimonial, que debían decirse por la del licenciado Fernando de Montemayor, arcediano de Almazán. Aunque fuesen pocas las que mandó para este racionero de la iglesia de Sevilla, prebenda que recuerda que también poseía, da pie para suponer que fue con quien ciertamente dio sus primeros pasos en el Santo Oficio como consejero del Consejo General de la Inquisición que

[24] Las escrituras de fr. Diego de Deza en que Juan Román aparece como notario apostólico se fechan el 25, 27, 30 y 31 de mayo y 2 junio de 1523, siempre otorgadas en el monasterio de San Jerónimo de Buenavista, donde el arzobispo fallecería el 9 de junio, cf. Diego Ignacio de Góngora, *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, Sevilla, E. Rasco, 1890, I, 66, 68-70, 121-123, 124-125.

[25] Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolos Notariales (AHPSPN), lib. 3.353 (of. 5, 1543, lib. 3), ff. 255-258v.

fue hasta su muerte en 1521[26]. Desde esta plaza, que disfrutó hasta su fallecimiento en mayo de 1521, actuó como procurador del cabildo de Sevilla en la corte.

Aunque nombraba entre sus albaceas a los inquisidores que hubiere en la ciudad cuando falleciere y utilizaba al notario del Santo Oficio para escriturar algunos de sus actos jurídicos, como si careciera de importancia, Juan Román no menciona en su testamento citado de 1543 que era fiscal de la Inquisición y que ejercía como tal en el tribunal de Sevilla. Como hemos señalado, nada cabe añadir acerca de su Universidad de procedencia. Tenía libros, si bien no sabremos cuántos y cuáles. Algunos que conservaba de un primo suyo, el licenciado Arteaga, del que había sido su testamentario, y otros que mandó que se repartiesen entre dos sobrinos, Martín Román y Fernando Marín, a los que legó a cada uno una sobrepelliz. El primero, ya clérigo, era hijo de Diego Alonso Román, uno de sus hermanos, ya fallecido, y el segundo de Fernán Gómez Román, otro de sus hermanos, que era el que llevaba la administración de sus bienes. A éste, que seguía viviendo en Cumbres Mayores, nombró por patrono de la capellanía que habían erigido en la iglesia parroquial un tal Hernán Sánchez de Alvaryáñez, su primo, y su mujer para que lo fuera cuando él faltare con la facultad de designar al nuevo capellán. A su hermano Alonso Marín, al que nombraría junto con Fernán Gómez Román, su heredero universal, llamaba canónigo, probablemente de la colegiata del Salvador de Jerez de la Frontera. Ambos, que también quiso que fueran sus albaceas, recibieron además

[26] Para sus datos como racionero en Sevilla y ya con noticias de su carrera, cf. Joaquín Hazañas, *Maese Rodrigo, 1444-1509*, Sevilla, Imp. Izquierdo, 1909, 264, 298-299. También para el periodo 1508-1513 sobre el cumplimiento de sus tareas inquisitoriales en Sevilla, cf. Juan Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana*, II, Sevilla, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, 2000, 222. Recoge la bibliografía sobre el personaje, aunque sin dar cuenta de su prebenda sevillana y desconociendo el año de su fallecimiento, Henar Pizarro Llorente, "Montemayor, Luis Fernando de", en José Martínez Millán (dir.) – Carlos Javier de Carlos Morales (coord.), *La corte de Carlos V. Segunda parte*, *Los consejos y los consejeros de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, 289-290.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

sus legados particulares como beneficiarios del reparto del heterogéneo grupo de criados y esclavos que formaban su servicio doméstico.

En definitiva, sus disposiciones testamentarias manifiestan a un hombre unido a sus parientes y fuertemente identificado con la villa de sus ancestros. Lo uno y lo otro permite situar a este eclesiástico y funcionario de la Inquisición en su medio social y familiar. Los recursos del lugar, en el reino de Sevilla, en la Sierra de Aracena, no daban para generar fortunas y familias ricas, pero a la del bachiller Román debe otorgársele ese calificativo de una forma proporcionada a su escala. El estatus de la familia se elevaría a una altura suficiente como para que se viera en la necesidad de dotar algunas de sus mujeres, como se hizo con tres de sus sobrinas, en el convento de Santa Clara de la villa, destino que se les reservó también en el futuro a otras mujeres de generaciones posteriores. Esta sería una vía de vinculación de la parentela con este monasterio, para el que él mismo estaba pagando cuando testaba un retablo y unos órganos. Más adelante sus parientes establecerán en él una capellanía que se sumó a la que la familia ya tenía en la parroquia. El nivel económico de la misma, producto de numerosas propiedades rurales en que se mezclaban la tierra de labor, tan escasa en un entorno serrano, con las viñas, los cortinales, las huertas y la dehesa, alcanzaba los ingresos necesarios para dotar capellanías y pagar los estudios universitarios de algunos de sus miembros varones o para introducirlos en la vida eclesiástica. Algunos emigraron e hicieron fortuna en Indias. Por su parte, el bachiller Juan Román actuó decisivamente para, aunque fuera en los peldaños inferiores de su jerarquía, asegurar la presencia de su familia en el cabildo catedral de la iglesia sevillana durante más de un siglo. Podríamos reconstruir esta historia, pero no nos adentraremos en ella porque desviaría nuestra atención de la cuestión que ahora nos ocupa.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 11-86

III

Si el bachiller Román era un burócrata preparado para hacer frente a un proceso como el de Juan de Ávila es una cuestión que es irresoluble. Baste con pensar que contaba con la habilidad y experiencia requerida para montar una causa independientemente de las características que ésta tuviere, unas cualidades que se le suponían a cualquier otro promotor fiscal de la Inquisición. Las denuncias que llegaron ante los inquisidores fueron consideradas suficientes para que Juan de Ávila fuera acusado de herejía. Sala Balust distribuyó las preguntas del interrogatorio que se encuentran en el "extracto" en tres grupos. En el cuadro se recogen estas preguntas o cargos y las respuestas correspondientes que dio Juan de Ávila según la traducción del italiano en que se han conservado que hizo su editor. Aunque no fuese necesaria su reproducción para el estudioso porque siempre tendría delante el trabajo del P. Abad, normalmente no sería el caso de la mayoría de los lectores y obligaría a una reiterativa repetición del contenido de los diferentes cargos para la comprensión del análisis y la interpretación tanto del mismo "Extracto" como de la "Respuesta". De esta manera, se entenderá mejor la agrupación temática de los cargos que proponía Sala Balust: a) proposiciones ofensivas para el Santo Oficio (2, 3, 4); b) preguntas referidas a dogma y moral (1, 6, 11, 13, 14, 21, 17, 20); c) acusaciones "de sabor iluminista-erasmista" (5, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 18, 19, 22)[27].

[27] Cf. Sala Balust, "Estudio biográfico", 40-41.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Cargos y respuestas de Juan de Ávila según el "extracto"[28]	
Proposición o cargo	**Respuesta**
1. "Fue preguntado porque dijo una vez que, si un hombre se confiesa y comulga en el artículo de la muerte y pide misericordia al Señor, si después torna a pecar, aunque pida misericordia al Señor, no se podría salvar, y sería desesperada su salvación" (113/151).	"[El siervo de Dios] respondió no haber dicho jamás tal proposición; y que ha creído y cree lo contrario; y que así lo ha enseñado y practicado, absolviendo a penitentes que primero se habían confesado en el artículo de la muerte, y después, sanados, habían vuelto a caer. [Y en prueba de este su sincero sentir] alegó, que, explicando a sus discípulos el texto de San Pablo en la carta a los Hebreos, cap. 6: *Impossibile est* [*enim eos qui semel sunt iluminati... et prolapsi sunt rursus revocari ad poenitentiam...*], lo había explicado diciendo, que, o se puede entender de los bautizados, es decir que el bautismo no se puede iterar como lo explican muchos doctores; o también, si se explica diciendo que S. Pablo habla de la penitencia, entonces la palabra *imposibile* se explica por *difficile*. Que habiendo sabido que un cierto Martel se había escandalizado de esta doctrina, le buscó, y hablando con él le explicó la proposición: esto es: que, si uno, en el artículo de la muerte, hiciera verdadera penitencia, se salvaría; pero que, si durante toda su vida hubiera vivido mal, era cosa muy difícil y dudosa poder hacer en el artículo de la muerte penitencia verdadera" (113/151-152).

[28] Cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 113-160. Entre paréntesis, al final de cada cargo y respuesta, las páginas en que se hallan en la traducción española y en el original italiano.

Proposición o cargo	Respuesta
2. "que los que son quemados por orden del Santo Oficio, eran mártires: y que su alma de él fuese con la de ellos". [Examinada en la información la dicha Leonor depuso que, confesándose con el siervo de Dios, la había preguntado si tenía odio a los confesos en el Santo Tribunal: y habiéndole ella respondido que sí, el siervo de Dios replicó que muchos de los que eran quemados eran mártires; y que fuese su alma como la de ellos.] (114-115/152-153).	"Respondió [el siervo de Dios] que, algunas veces, predicando y en pláticas particulares, había dicho que los que con paciencia sufrían la muerte que les daba la justicia, si morían con fe y en gracia, podía aquella pena serles como martirio; y que tan grande podía ser la pena por ellos sufrida, y su arrepentimiento, que de la horca volaran al cielo. Y que habrá dicho lo mismo de los sentenciados por el Santo Oficio; y esto, para inducir a los condenados a tener paciencia y no tener odio a los jueces" (115/153).
3. "si creía que los que eran quemados por la Inquisición eran mártires" (115/153).	"Respondió que maldecía, o daba al diablo, el tal martirio; porque el martirio verdadero es morir por confesar la fe de Jesucristo; y éstos, al contrario, morían por negarla; y que muchas veces ha predicado que sin la fe es imposible salvarse; por donde mucho menos podría llamar mártires a los sobredichos" (115/153).
4. "si en las confesiones, o fuera de ellas, había demandado a alguno si tenía odio a los penitenciados por el Santo Oficio" (115/153).	"Respondió que muchas veces, confesando, ha hecho al penitente esta pregunta; como también, si tenía odio a los descendientes de los moros, por haber entendido que algunos no los tienen por prójimos; y así mismo, para reprenderles, a fin de que no llamen a los bautizados descendientes de infieles, perros moros o judíos (como demasiadas veces son llamados de sus amos con esos nombres), siguiéndose de este desprecio que algunos infieles no se cuidan de hacerse cristianos. Esta pregunta la hacía solamente a personas que creía tuvieran necesidad" (115-116/153).
5. "Fue preguntado si, explicando la Sagrada Escritura con una autoridad de San Agustín, había dicho: «Otra exposición mejor podría dar yo; mas, por ser mía, no la quiero decir»" (116/153-154).	"Respondió Ávila que no recordaba haber dicho jamás semejantes palabras; y sólo cree que, exponiendo algún texto de la Sagrada Escritura con la autoridad de algún santo Padre, pueda haber dicho: Otra buena explicación podría dar yo; mas, por ser mía, no la quiero decir" (116/154).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Proposición o cargo	**Respuesta**
6. "Fue preguntado con qué fin dijo que el paraíso era para los pobres y campesinos, que vivían de sus jornales; y que a los ricos era imposible salvarse, y que se despidiesen de ir al cielo y otras palabras semejantes" (117/154).	"Respondió que, predicando en Écija sobre aquellas palabras del Evangelio: Bienaventurados los pobres de espíritu; después de haber dicho que se entendían de los humildes, según el sentir de muchos doctores, explicó también que, según otros, se entienden de los que se habían despojado de las riquezas por amor de Cristo. Y explicando el texto del Evangelio: En verdad os digo que los ricos difícilmente entrarán en el reino de los cielos, dijo que el tener abundancia de riquezas era más peligroso que tenerlas en medianía o no tenerlas. Y hablando de los pobres buenos dijo que de ellos era el reino de los cielos, como lo enseña el Evangelio; los cuales gustosos suelen oír la palabra de Dios, por no tener tantos impedimentos como los ricos y los nobles, como afirma San Gregorio. Y así aconteció a Cristo, el cual no fue recibido de las personas de distinción como él dice: En verdad os digo, qué los publicanos y las rameras os aventajarán en el reino de los cielos. Y así le aconteció a San Juan. Y por esto, en aquella ocasión, en el sermón, fácilmente habría dicho que estos pobres labradores y campesinos entrarán en el reino de los cielos. Dijo también haber sido informado que en Écija, antes que él predicase, los pobres padecían extrema necesidad, y que algunos comían hierba; según le habían asegurado testigos de vista; por donde estimó necesario reprender a los ricos, los cuales, pudiendo, no ponían remedio, sabiendo tan gran necesidad. Y así dijo que los ricos que podían y no lo remediaban, eran malvados y matadores de los pobres; y que, si no se enmendaban, se despidiesen del cielo; o semejantes palabras; y, en fin, concluyó que el rico bueno y el pobre bueno se pueden salvar" (117-118/154-155).

Proposición o cargo	Respuesta
7."Fue preguntado por qué dijo: Esto que os digo es verdad; y, si no verdad, Dios no es verdad" (120/155).	"Respondió que no se acuerda precisamente de esto; pero bien cree que, declarando algunas palabras de la Sagrada Escritura, especialmente del Evangelio, y queriendo que fueran recibidas por los oyentes con entera fe, y sin género de duda, habrá dicho: Esto que digo es palabra de Dios, y no palabra de hombre; y, creyéndolo, creéis a Dios que es veraz; el cual es verdad en tal grado, que, si no fuese verdad, no sería Dios; y por eso debéis creer sus palabras como a cosa suya. Esto cree haberlo dicho algunas veces, cuando veía la necesidad de encarecer mucho la verdad de alguna palabra divina" (120/155).
8. "Fue preguntado por qué causa, predicando sobre el Evangelio de la Samaritana, dijo que San Juan, cuando escribió que Cristo estaba sentado sobre el pozo, pensaba en otra cosa" (128/155). [Alcalá de Guadaíra]	"que, explicando en Alcalá aquel evangelio donde se cuenta que Cristo, en la hora de sexta, estaba sentado sobre el pozo, y descansó, dijo que esto era el sentido literal; y luego, volviéndose a San Juan, dijo: ¡Oh, afortunado evangelista! ¡Quién hubiera visto entonces vuestro corazón, pues yo piadosamente creo que, al escribir esto, os acordaríais de la Pasión a la cual os hallasteis presente! Y esto lo dijo alabando a San Juan, el cuál en aquella narración, habría sabido contemplar la Pasión del Señor, que nosotros, sabiéndola, no la contemplamos" (128/155-156).
9."Fue preguntado por qué dijo que no se maravillasen que el Señor se comunicase a una mujer, cuando todos los días venía a las manos de los sacerdotes" (121/156).	"Respondió el siervo de Dios no haber sido nunca amigo, como no lo es, de personas que fácilmente creen en revelaciones; y que así lo ha predicado, avisando que no les dieran mucho crédito, particularmente tratándose de mujeres. Y dice haber dicho que no se maravillasen al oír que tal persona ha tenido revelaciones, por ser tan grande la bondad de Dios, el cual, cada día, viene a las manos de los sacerdotes; y que esto es más cierto que las revelaciones que se cuentan" (121/156).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Proposición o cargo	**Respuesta**
10. "Fue preguntado por qué causa dijo que la oración debe ser mental" (122/156).	"Respondió que muchas veces ha exhortado a los cristianos a rezar las oraciones vocales, y ha distribuido muchísimos rosarios, comprados por él, según que él también lo rezaba. Pero, así en público como en particular, ha enseñado que la más propia oración es la mental, por ser obra del entendimiento, sin tachar por esto la oración vocal" (122/156-157).
11. "Fue preguntado cómo entendía que Cristo estaba en el Sacramento como un hombre con la cara cubierta" (123/157).	"Respondió que, predicando en Écija el domingo infraoctava del *Corpus Domini*, estando el Santísimo expuesto en una carroza, volvió a él la palabra diciendo: «¡Oh Señor! ¡Cuándo habemos de ver vuestra faz claramente; y cuándo se ha de levantar esa cortina, a través de la cual ahora os vemos sacramentalmente por fe y no cara a cara, como os veremos en el cielo!»" (123/157).
12. "Fue preguntado cómo entiende sea mejor dar limosnas que dejar capellanías" (124/157).	"Respondió que, predicando sobre aquel pasaje: Misericordia quiero y no sacrificio, dijo que no se debe entender del sacrificio de la Misa, por ser muy excelente y, ofreciéndose por los miserables, él también es misericordia. Y que jamás ha dicho que *simpliciter* sea mejor dar limosna que dejar capellanías. Pero, según las circunstancias de los casos particulares, y porque en algunos lugares hay suficientes misas y extrema necesidad en los pobres o en los descendientes y parientes, puede ser que haya dicho y aconsejado, y así lo haría de nuevo, que los dineros se dejasen para otras buenas obras, y no para solas capellanías" (124/157).

Proposición o cargo	Respuesta
13. "Fue preguntado, por qué dijo que la Santísima Virgen, antes de concebir a su divino Hijo, había pecado venialmente; porque ninguna, ni siquiera la misma Virgen, fue libre del pecado venial" (129/157-158) [Alcalá de Guadaíra].	"que muchísimas veces, predicando, ha dicho que nuestra Señora fue libre de toda culpa, así original, como mortal y venial, de lo cual habrá muchísimos testigos. Lo que dijo, siguiendo la sentencia de Santo Tomás, fue, que no le fue quitada la inclinación del pecado original hasta la Encarnación del Verbo, y que hasta aquel tiempo, cuanto era de su parte, habría pecado venialmente, si no hubiera sido preservada con una gracia abundante que se le concedió por los méritos de Jesucristo,Y en fin aseguró que [la Virgen] jamás cayó en pecado, alegando la autoridad de San Agustín" (129/158).
14. "Fue interrogado por qué dijo que, cuando el demonio mostró a Cristo los reinos del mundo, pudo ser esto por arte de magia" (130/158) [Alcalá de Guadaíra].	"Respondió que no se acuerda cómo o porqué fin lo dijo; y lo que dijo no sería de su cabeza" (130/158).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Proposición o cargo	**Respuesta**
15. "Fue preguntado, que hay información de que en Écija y en otros lugares reunía secretamente gente y predicaba; y, después, hacía quitar la luz y quedaban en contemplación: que diga cómo fue esto" (124/158).	"Respondió que en los lugares donde ha vivido ha trabajado de día y de noche en declarar la palabra de Dios a quien le venía a buscar. Y esto de que es preguntado sucedió en Écija; porque teniendo gran deseo de enseñar la doctrina cristiana a los niños, los cuáles por estar de día ocupados, o en sus trabajos o en las escuelas, venían a buscarle al ponerse el sol y se la explicaba, corrigiendo también con el azote las faltas que habían hecho aquel día. Y viniendo juntamente con ellos sus padres y hallándose presentes los señores de la casa con la servidumbre, daba también a éstos alguna enseñanza, y especialmente que empleasen algún espacio de tiempo durante el día en meditar la Pasión del Señor; y para que aprendiesen a hacerlo, pues decían que jamás lo habían oído y practicado, leía un paso de la Pasión, y luego estaban un poco meditándole. Y para que vieran que no era impedimento haber poca luz, ordenaba que se pusiese la candela un poco cubierta, de modo que no quedase la sala ni del todo oscura, ni del todo alumbrada; mas él no cuidaba de eso. Le fue dicho, empero, que la candela, algunas veces, quedó apagada. Que esto se practicaba con toda honestidad, en presencia de los dueños de la casa, de tres o cuatro hombres de fuera y de los muchachos. Pero, habiendo entendido que algunos murmuraban de ello como de cosa nueva, y también porque habían comenzado a asistir algunas mujeres, a las cuales, por lo demás, él había dicho que no fueran allá, dejó de hacer aquel ejercicio, y buscó una persona que hiciera la escuela a los muchachos" (124-125/158-159).

Proposición o cargo	Respuesta
16. "Hay relación, se le dijo, que muchas veces se retiró en Écija con una Beata, que se quedaba desmayada: que diga la verdad de lo que en esto pasaba" (126/159).	"Respondió que el Vicario de Écija tomó información sobre el negocio, halló que no había en él cosa mala, como en efecto no la había; y que esto sucedió hace tres años" (126/159).
17. "Fue preguntado cómo entiende que las mujeres pueden, del propio hacer limosnas, aun vendiendo sus propias alhajas" (126/159).	"que hay algunos casos en que las mujeres, sin licencia de sus maridos pueden dar limosnas; y es en caso de extrema necesidad, si tuvieran bienes extradotales; o si la cantidad fuera pequeña. Y si de esto ha hablado, habrá sido con esta explicación, conforme al sentimiento de los Doctores" (127/159).
18. "Fue preguntado por qué causa dijo que era hereje quien dijese que era mejor el estado del matrimonio que el de virginidad" (127/159).	"Respondió haber dicho que esto era error, y si se dice con pertinacia, podía el tal ser acusado de hereje" (127/159).
19. "Fue preguntado por qué causa decía que fuesen a confesarse con él, y no con otros" (127/159).	"Respondió no haberlo dicho jamás a ninguno; sino solamente, desde el púlpito, que, si alguno quisiese confesarse con él, estaba pronto a escucharle" (127/159).
20. "Fue interrogado cómo dio la absolución a uno que le preguntó cómo Dios no podía pecar, siendo omnipotente" (128/160).	"Respondió que Luis Núñez, en una plática fuera de confesión, le hizo esta pregunta; al cual él explicó la verdad católica: que Dios, precisamente por ser omnipotente, no podía pecar; y le libró del error en que había caído, pero sin pertinacia" (128/160).
21. "Fue preguntado cómo el resucitar cien muertos no sería milagro, si no se siguiese [succedesse] para comprobar alguna cosa grande" (131/160) [Alcalá de Guadaíra].	"que, en el sermón de la primera Dominica de Cuaresma, dijo que, si una persona afirmase una proposición y en confirmación de ella hiciese un milagro, entonces habíamos de creer la proposición; pero no así, si primero ocurriera el milagro, y después se dijese la proposición. Y que esto lo dijo explicando que, si nuestro Señor hubiese convertido las piedras en pan para confirmar que era Hijo de Dios, esto hubiera sido bastante al demonio para poderlo conocer" (131/160).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Proposición o cargo	**Respuesta**
22. "Finalmente fue preguntado por qué causa dijo que sería herejía el decir: Creo la santa Iglesia, sin añadir la Comunión de los Santos, porque hay también Iglesia del demonio" (131/160) [Alcalá de Guadaíra].	"que era herejía atribuir a la Iglesia la proposición *in Credo in Sanctam Ecclesiam*, como lo explican San Agustín y Santo Tomás; la cual se debe atribuir a solo Dios. Y explicando la palabra *communionem Sanctorum*, dijo con Santo Tomás, que había congregación de buenos cuya cabeza era Cristo; y congregación de malos, cuya cabeza era el demonio; y esto lo dijo, el día de San Pedro, predicando de la fe de este gran Santo" (131-132/160).

La "Respuesta" que ahora publicamos no contradice todo aquello que hemos ido sabiendo del proceso y de la actitud de Juan de Ávila, sino que viene a enriquecer nuestro conocimiento de su actividad como predicador, así como de su pensamiento y su vocación religiosa en esa etapa de su vida. En la comparación con la ordenación de preguntas-respuestas del "Extracto" que le venía impuesta al acusado, en este escrito de defensa Ávila, opta por comenzar con la contestación al cargo 1 y continuar sucesivamente ocupándose de los cargos 5, 17, 18, 11, 7, 6, 2, 3, 4, 22 y 13. Faltan por consiguiente los 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 21 del "Extracto". Además, la extensión de la respuesta que le dedica a cada cargo que atiende es diferente. *Grosso modo*, la dedicada al cargo 1, que se reduce a su esencia como el valor que posee la confesión y la comunión *in articulo mortis*, ocupa algo más de la cuarta parte de la extensión de la exposición. El cálculo se ha hecho incluyendo las digresiones intrínsecas que, como iremos viendo, contiene cada parte del discurso diferenciado por cada cargo. Para la respuesta del cargo 6, para resumir, para el que se refiere a lo que toca a la salvación de los ricos, destina la tercera parte, lo que unido a la posición en que se ubica en el texto, convierte esta cuestión en el eje de su defensa. El cargo 2, que se expresa aquí "que me oyó dezir de muchos de los que quemauan yuan mártires", formulación que puede confrontarse con la correspondiente del "Extracto", pero del mismo significado, llena prácticamente un quinto del texto, que sería la cuarta parte si se le suma el espacio dedicado a argumentar el cargo 4,

que le sucede y que, al afirmar que todos los bautizados se deben tener por hermanos, se puede explicar como íntimamente unido. Para el resto Ávila reservó, en consecuencia, menos del 20 %. No conviene minusvalorar la importancia de esos cargos en el planteamiento doctrinal de Juan de Ávila, pero la distinción cuantitativa puede entenderse como un reflejo de cuáles eran las cuestiones centrales que le preocupaban para la defensa de su ortodoxia en ese decisivo trance en el que se encontraba porque de su desenlace dependía su futuro como predicador.

El proceso inquisitorial de Juan de Ávila fue fundamentalmente el proceso de un predicador y no tuvo por menos que ser plenamente consciente de ello. Toda su defensa está tejida sobre un concepto radical de la predicación, oficio santo —"offiçio tan santo como éste", dice[29]—, como un sistema de comunicación entre el emisor que predica y los fieles receptores de su palabra, que están sujetos a los errores de entendimiento. Sabía que no siempre los asistentes al sermón, en cuanto fieles oyentes, eran responsables de la mala intelección de lo que el predicador había dicho. Conocería, sin duda, los grandes defectos que arrastraban los predicadores que el V Concilio de Letrán describió e intentó atajar como los abusos retóricos y los excesos en el empleo de sutilezas teológicas que contribuían a la confusión de las mentes[30]. Pero Ávila se estaba defendiendo a sí mismo y no admitía que las acusaciones que se le hacían habían procedido de sus desaciertos en la doctrina porque estaba seguro de que su ortodoxia siempre estaba a salvo y no reconocería nunca una duda sobre ella o sobre el modo de la predicación. La causa de las acusaciones se encontraría en la falta de inteligencia y en la distracción de los que le oían, por un lado, o en la malicia y la ignorancia de los acusadores, por otro, o ambas cosas a la par.

---

[29] La predicación como oficio santo debió de ser una idea tópica de la que participaban los mismos predicadores. El púlpito es una cátedra de Cristo y lugar santo, decía fr. Antonio de Guevara en "Letra para el arzobispo de Bari, en la qual el auctor le declara una palabra que predicó en un Sermón de Jueves de la Cena", *Obras completas*, *III. Epístolas familiares*, Madrid, Biblioteca Castro, 2004, 37, p. 784.

[30] Para los defectos en la predicación y las soluciones que ordenaba el decreto *Circa modum praedicandi* (19 de diciembre de 1516) del V Concilio de Letrán, cf. Antonio Larios, "La reforma de la predicación en Trento (Historia y contenido de un decreto)", *Communio* 6 (1973) 235 (223-283).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Se trataba de dejar constancia de una realidad aprendida por la experiencia: "Acaeze que los que predican difficultan una cossa y al fin paran en declarar y tener la conclussión cathólica" declaró, refiriéndose seguramente a él mismo. "Y —proseguía— los oyentes o no lo entienden o no tienen atençión hasta el fin de la habla o, por otras muchas caussas, suelen tomar lo malo y dexar lo bueno, o no lo quieren dezir". Esta argumentación informa su defensa contra la acusación que contenía el primer cargo, que giraba sobre una cuestión realmente dificultosa, como él avisaba, acerca de la imposibilidad de que se salvara quien volviera a confesar *in articulo mortis* unos pecados en los que había reincidido después de que se hubiera confesado anteriormente de los mismos. La admisión del contenido de la acusación implicaba, aunque no llegaría a explicitarse, que ponía en cuestión el alcance de la misericordia divina y el valor sacramental de la penitencia. En el "Extracto", el cargo 1 ya le había merecido una réplica notablemente distinta a la que ahora daba. En aquella ocasión negó que hubiera dicho la proposición tal como se le había preguntado. Afirmaba que su creencia era la contraria, como demostraba el hecho de que, como confesor, hubiera absuelto penitentes incursos en esa situación. Pero es que además adujo en su defensa la interpretación que hacía a sus discípulos, revelando que ya los tenía en esas fechas y, por consiguiente, en un ámbito diferente al de la predicación, de lo dictado en Hebreos 6,4-6, el texto paulino que más podía relacionarse con el problema. Por último, contó que buscó a Andrés Martel, el testigo principal de la acusación, que identificó con facilidad, para sacarlo de su error y explicarle el sentido correcto de lo que había dicho, no sin dejar de advertir que, parafraseando, era difícil y dudoso que quien había vivido mal pudiese al borde de la muerte hacer verdadera penitencia.

Pero para la respuesta que escribió en este escrito de defensa prefirió seguir otra orientación, sobre todo porque no se remitió a la cita de san Pablo, tan pertinente, renunciando al reto exegético que representaba. Optó por repasar las formas en que sus acusadores habían expresado la acusación y proponer su interpretación de lo que "algunos testigos quieren dezir que yo dixe". La declaración del primer testigo debía ser rechazada por, entre otras cosas, su extraordinaria confusión. Ávila repite

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

varias veces las palabras "perplejo" para calificar a los testigos que se expresaban tan oscuramente y "perplejidad" para el efecto que provocaba esa expresión ininteligible[31]. En este caso, a mayor abundancia, la confusión "muestra bien el odio y mala voluntad que me a tenido para deponer contra mí". Y continúa, como corolario, que "los tales testigos perplexos que no declaran sus dichos y que los ofuscan y obscurezen ninguno crédito se les deue dar". Como la probanza en estos asuntos tan graves de predicación debe tener claridad meridiana, que no la tenga la invalida. Ávila reprodujo la literalidad de la acusación que le atribuía haber dicho porque explicitada en sus términos se entendería mejor que la tachara de confusa: "aunque no se confessasse y comulgase y pidiese a Dios misericordia en el artículo de la muerte y, si después por casso tornase a reinçidir en los peccados, no con intenzión de peccar contra su Dios, y bolviese a pedir confessión y comunión y misericordia a Dios, que este tal no se salvaría". Así dicha carecía de sentido, de modo que alegaba que no debía de creerse no sólo que él la hubiese dicho sino cualquiera otro que "un solo año huuiese estudiado gramática". Juan de Ávila quería anular de esta manera la fiabilidad de la declaración de ese testigo llamando la atención sobre lo que consideraba malicia e ignorancia, primero, y mal entendimiento, falta de inteligencia, en suma, después. Con todo, todavía estaba más interesado en tachar la deposición del que llamaba segundo testigo para que no fuese considerado contestes del primero, una condición que, si fuera aceptada, inclinaría a los inquisidores a darles credibilidad, precisamente la consecuencia que quería evitar. Esta razón explica que pusiera tanto empeño en la construcción de una lógica explicativa que demostrara que las denuncias de los dos testigos acusadores eran contradictorias, "que en una mesma habla y en un mismo tiempo el uno entendió lo contrario quel otro". La consecuencia era que "no

[31] Melchor Cano utilizaría la palabra con ese significado. Nada más iniciar la censura al *Catecismo* de fr. Bartolomé de Carranza sentencia que el libro es "dañoso al pueblo christiano" "porque da al pueblo rudo en lengua castellana cosas de theología y Sagrada Scriptura difficultosas y perplexas": Fermín Caballero, *Melchor Cano*, Madrid, Colegio Nacional de Sordomudos y de ciegos, 1871, 536. Y repite varias veces la bina "perplexas y confussas".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

se le deue dar crédito" porque, si se aceptaba el testimonio que había dado un testigo concreto de lo que, según él, había predicado, "no había plática por bien dicho que fuesse de lo qual no se pudiese sacar errores y aún otras herejías peores". Habría que ver si los inquisidores estuvieron dispuestos a aceptar que un reo se permitiese aleccionarles sobre el método de interpretación de las declaraciones de testigos que le afectaban negativamente. Una buena testificación exigía que se correspondiera con la verdad de su objeto, de manera que la de una plática requería que el testigo debía de haberla entendido muy bien y recordarla tal como fue. La correcta interpretación del discurso oral aparecía como idéntica a la del escrito, en que el texto se presentaba como un todo coherente en su unidad sintáctica y semántica. Ávila argüía que una palabra aislada no es bastante para la interpretación "sin mirar la preçedente y subsequente". Nada se entiende correctamente si no se atiende al contexto.

En este punto recurre por primera vez a referencias bíblicas en que la aplicación de este principio exegético era ineludible. El ingenio de Juan de Ávila en la elección es innegable, aunque no se pueda afirmar su originalidad y sus citas tengan cierto sabor a ejercicio de escuela. Su tesis era que, si el discurso se descompone y se rompe la ilación de las frases, aislando una de la otra, el sentido quedaba al albur del capricho y se disturbaba por completo. Por extensión, sería lo que los testigos habían hecho con sus propias palabras. Es lo que ocurriría con cada uno de los tres lugares que aduce[32]. El primero, *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, que se encuentra repetido en los Salmos[33], no significa —insiste— que David negara la existencia de Dios si se prescinde de la primera oración, pero se le podría acusar

[32] Agradezco al Dr. Álvaro Pereira su inestimable colaboración en la identificación de las citas escriturarias y de los autores que irán apareciendo, así como su localización en otras obras del santo.

[33] Salmo 13,1 y 52,1. Ávila que utiliza la misma cita en las *Lecciones sobre la primera canónica de San Juan*, *Obras completas. Nueva edición crítica*, II, Madrid, BAC, 2001, 135, que traduce "Dijo el necio en su corazón: no hay Dios", y sirve para comentar que es más necio el que sabe el mal, el pecado, que el que no lo sabe, que peca más "el que a sabiendas peca que el que peca por ignorancia". De este tipo de argumento se había valido Ávila en el escrito de defensa al distinguir entre la acusación por malicia y la acusación por ignorancia.

de ello si se le quería calumniar y se alegaban paralelismos que, como el segundo de otro versículo de los Salmos, *Non est Deus in conspectu eius*[34], también cabía interpretarlos con idéntica malevolencia. El tercero es aún más impactante. Cita "si alguno biene a mí y [no] aborreçe a su padre y madre, etc."[35], porque tales palabras son de Jesús "y los que esto no miran creo que también calumniarán a Nuestro Señor", como ellos, se infiere, le habían calumniado a él.

El hilo conductor de la defensa de Juan de Ávila es de una absoluta coherencia. Ante cada uno de los cargos sostendría que siempre se basaban en la falta de entendimiento de los testigos que le acusaban y, como hemos venido comprobando, a la malicia con que depusieron. Si hay algo que le define, es, según hemos adelantado, la seguridad que demostraba en la total adecuación de la doctrina que predicaba e inspiraba sus sermones al credo católico. Él mismo afirmaba "como yo siempre aya tenido y tenga y confío en Dios que terné tan arraigada la fee cathólica y el çello de ella, que a ninguna perssona daré en ello bentaja a gloria de Dios". Y expuso esta declaración tan radical en su texto después de que hubiera comenzado a defenderse de dos de los cargos en que se pudo encontrar más comprometido doctrinal y personalmente, aquellos que se referían a la posible condición martirial de los condenados por la Inquisición. No parece que sea casual que fuese precisamente aquí donde eligió situar su apología de la libertad del predicador porque —exclamaba— "yo e hablado libremente todo lo que combiene para prouecho de las ánimas de quien me oye en todo y por todo". Al "que entiende en aprouechar las ánimas, según recta razón" no se le debe privar de hablar, ni los testimonios que se había levantado contra él por unos escándalos fingidos debían de ser admitidos. No constituían prueba en contrario porque, además,

---

[34] Salmo 9,25. Ávila emplearía varías veces el mismo versículo. Como mínimo en *Memorial primero al Concilio de Trento. De la reformación del estado eclesiástico*, en *Obras completas. Nueva edición crítica*, II, 489; también en el sermón I, de los "Sermones de tiempo", en *Obras completas. Nueva edición crítica*, III, Madrid, BAC, 2002, 13, y "conspectu Domini" como expresión en la carta 53 *Obras completas. Nueva edición crítica. IV. Epistolario*, Madrid, BAC, 2003, 256.

[35] Lucas 14,26.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

eran desmentidos por él mismo, argumento encarnado en su propia persona. Si estaba seguro en cuanto a la fortaleza de su fe, no lo estaba menos en cuanto a su "vida y fama y cathólico y crédito". Pensaba sinceramente que de estas tres cosas podía presumir porque, no siendo su vida encerrada, sino pública, no había motivos para que hubiera quien le desacreditara. A todos había estado abierto y todos podían hablar y conversar con él. No hay secretos, por tanto, ni fingimiento "porque no puede lo finxido mucho tiempo durar sin descubrirse".

Juan de Ávila era cuando le procesaron un hombre todavía joven y podría considerarse que con una experiencia como predicador relativamente breve, pero no dudaba de sí mismo. Ya tenía bien definida su personalidad y afirmada la fuerza de su espiritualidad. Se comportaba desde la autoconfianza que le daba el convencimiento de que poseía la habilidad y la ciencia suficiente para el discernimiento del sentido de sus palabras que soportaban el reto que suponía que se basaran en ellas para achacarle lo que no había dicho. El testigo que le acusaba debía declarar si pasó delante de otros el motivo de la acusación porque entonces le resultaría fácil probar con los testimonios de sus oyentes que no tenía culpa. De nuevo, como al principio, se situaba en una posición prevalente, como si no estuviera siendo juzgado, y se permitía un ejercicio de pedagogía con sus jueces sobre el valor de las deposiciones de determinados testigos de sermones. Para Ávila se dan diferentes niveles entre los oyentes y no se debe seguir el juicio de "los que poco sauen en el entender los sermones y hablar de los predicadores". Esto que decía no era un recurso gratuito para apuntalar su defensa. Los sermones y los predicadores constituían un tema frecuente en la conversación de las gentes, que valoraban unos y otros de acuerdo con criterios que funcionaban y que no siempre son discernibles, aunque la literatura espiritual sí los tuviese bien definidos. Por estos mismos años se puede tomar a María de Cazalla, con todas las reservas, como ejemplo de mujer que tenía una opinión propia, que no escondía, sobre estas cuestiones. Aunque su testimonio no sea fiable, Diego Hernández, ese "clérigo extravagante y cínico" y "gran bailarín y amigo del

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

chiste" que lo calificara Bataillon[36], dijo de ella en marzo de 1532 ante el inquisidor que "con misas ni sermones no tiene mucha devoción sy el que predica no es devoto de Erasmo, que si es, ella va a oylle y después lo predica por esos palacios"[37]. Y el mismo reconocía que María de Cazalla "entiende mucho de sermones, dize lo que era o fuera bien dixeran los predicadores"[38], pero esa fama de entendedora le precedía. En junio de ese año, el mismo inquisidor, el licenciado Alonso Mexía, le preguntó "sy a burlado e chiflado de los sermones" y ella contestó que "con poca caridad algunas vezes esta declar[ant]e murmuró de algunos predicadores que no predicavan muy bien diziendo del uno que hera frío e del otro que no predicava bien". Cuando el licenciado Mexía le preguntó de qué predicadores se había burlado, no sólo le dio un nombre, sino que también confesó la causa: se había burlado de él porque "no avía dotrina en el Evangelio que predicava e dexó de predicar del Evangelio e tomó otra materia"[39].

Dada la excepcionalidad de la personalidad de María de Cazalla no habría muchos, de uno u otro sexo, que tuvieran tan desarrollada una capacidad crítica como la suya y, además, ella no denunció a ningún predicador por lo que hubiera proclamado en el púlpito, pero, independientemente de su orientación religiosa, representa un tipo de asistente a los sermones, el de los que los oían con cuidadosa atención y se preciaban de comprender lo que habían escuchado. Juan de Ávila no se refería a ellos porque era imposible que esos interpretaran su predicación en un sentido heterodoxo, sino a los otros, a los que no la habían entendido. No se puede fundamentar nada sobre lo que estos hubieran dicho sobre un predicador; no se les debe dar fe si deponen de algo que oyeron porque no lo entendieron. Sus deposiciones —decía Ávila, dirigiéndose a los inquisidores— hay que juzgarlas con "lo que el tal predicador ablaría atenta su çiençia y vida y ffama y doctrina y el modo con que otras vezes suele hablar quando trata de aquella materia y obra". Ese predicador que habría de ser juzgado de acuerdo con su ciencia, vida, fama y doctrina sería él mismo y, recurriendo de nuevo a

---

36 Bataillon, *Erasmo y España*, 471, 483.
37 Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 80.
38 Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 83.
39 Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, 112.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

las Escrituras, advertía que hacer caso a los testigos maliciosos e ignorantes "es afirmarse a caña quebrada"[40]. Después de estas advertencias casi se comprende que Ávila no se mostrara nada remiso para continuar enseñando a los inquisidores, diciéndoles, casi con tono de apóstrofe, que la causa que se seguía contra él hubiera sido distinta si hubieran ordenado el procedimiento de una manera diferente. Se entiende que consideraba más correcto, o al menos más acorde con lo que "en este Sancto Offiçio se suele haçer", expresión que denota tal vez que contaba con el consejo de un asesor legal, que hubiesen examinado y ratificado los testigos que lo acusaron "pidiéndoles razón de sus dichos y haçiéndoles las preguntas para inquirir la verdad". Les censuraba, por consiguiente, que estos requisitos, esenciales en una buena investigación, no los habían cumplido. Siguiendo su argumentación, se descubre un aspecto del proceso que nos era desconocido. Se sabe que el cargo 16 del extracto procedía de la información que había hecho el vicario de Écija sobre el asunto de la beata de Sevilla que vivía en casa de doña Catalina de Oviedo; pero, según respondió Juan de Ávila, eso no tuvo más recorrido y había sucedido tres años antes, hacia 1529[41]. Así que no debía de referirse a este episodio cuando insistía a los inquisidores en la conveniencia de que ellos mismos fuesen los que examinasen a los testigos, les tomasen la ratificación y recibieran a los nuevos y no quienes se habían encargado de estas tareas porque tanto estos como el notario que levantó las actas eran personas que no estaban bien con él y las tenía por sospechosas. Aunque tenía la confianza absoluta en Dios que hallarían causas para castigar a sus acusadores y librarle de toda culpa, creía que, si los inquisidores hubieren hecho bien su trabajo, no hubiera necesitado esforzarse en "haçer escriptos y poner tachas

---

40 "Mira: te has confiado al apoyo de esa caña rota, de Egipto, que penetra y traspasa la mano del que se apoya sobre ella" (2 Reyes 18,21, Biblia de Jerusalén). Juan de Ávila usa la expresión "caña quebrada" en la primera versión de *Audi filia*, *Obras Completas. Nueva edición*, I, 442, que mantiene en la segunda versión, ib., 660. Asimismo, en la preciosa carta a una religiosa, carta 85, *Obras Completas. Nueva edición*, IV, 364.

41 Cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 126. En marzo de 1528 el vicario de Écija era Antón García, cura de la iglesia de San Juan, ACS, FC, IX. FHG, Caj. 10.912, 24/12.

y entender en otras cossas ajenas de mi recogimiento". Estaba seguro de que con el tiempo que dedicó a estas cosas se había perdido el fruto que hubiera hecho confesando y predicando. Es cierto que un reo defendiéndose ante la Inquisición no podía dejar de usar las limitadas armas que tenía a su alcance ni escatimar elogios hacia su propia persona. Pero la indignación que demostraba por la infamia que había caído sobre su nombre y por el escándalo que había causado entre sus discípulos ("los que de mí estauan edificados") no parece un sentimiento impostado, sino expresión contundente de la conciencia de su inocencia y del valor de su misión.

IV

Es de esperar que Juan de Ávila estuviera seguro de que la dialéctica de su argumentación había bastado para anular las acusaciones de los dos primeros testigos que constituyeron el primero cargo. Tanto que, enredado en sus propias contradicciones, el primer testigo dijo en realidad, según su versión, "que yo dixe que si uno hubiese cometido peccados mortales y hiziese de ellos penitenzia y se confessasse y comulgasse *in articulo mortis* y pidiese a Dios misericordia, que este tal se saluaría si entonçes muriese". Prácticamente, después de haber apuntalado su demostración con las citas bíblicas, tan adecuadas, pasa a desmentir el cargo que ocupa el quinto lugar en el interrogatorio del extracto. En éste se recoge que, explicando la Escritura con un comentario de san Agustín, había dicho "otra exposición mejor podría dar yo; mas, por ser mía, no la quiero decir". La delación procedía de un cura, Onofre Sánchez, que le había oído estas palabras en el primer sermón que Ávila predicó en la iglesia de Santa Cruz en Écija[42]. Le parecerían escandalosas y producto de la soberbia que transpiraba un predicador, al que envidiaba, según otro testigo que era teólogo, que había cometido la osadía de ponerse en pie de igualdad con el santo obispo de Hipona. Sin embargo, Juan de Ávila replicó de forma diferente en su escrito de defensa. No hizo referencia a san Agustín

[42] Cf. Abad SJ,"El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 116.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

en particular, sino a todos "los santos doctores en los quales yo estudio con mucho cuidado y los alego con mucha reuerenzia". Es así que tenemos la oportunidad de contemplarle por primera vez inclinado sobre los libros de sus autores preferidos, muchos de los cuales irá citando a lo largo de sus obras, comenzando por este escrito. Además, expresado de la manera que lo hace, elimina cualquier sospecha de soberbia intelectual o religiosa. No era un mero universitario que se alimentaba con el recuerdo de las lecciones y los textos aprendidos en las aulas. Declara que se acercaba a los "santos doctores" estudiándolos con tanta devoción que, si se apoyaba en ellos, era "con mucha reuerenzia", de modo que, concluía en este apartado, "déuese quitar toda sospecha de presunción contra mí".

A este mismo testigo, al que, en principio, debemos identificar con Onofre Sánchez, Ávila le atribuyó que le fueran imputados tres cargos más, pero también se detuvo en desmontar otra acusación del mismo, aunque ésta no la sustanciase en ningún hecho concreto más que en la sugerencia malintencionada de una sospecha. El párrafo en que Ávila la relata se puede leer en el escrito, pero lo citaremos aquí completo para una mejor comprensión de su análisis:

> Y a lo que este testigo diçe de capítulos que se leyeron en Alcalá de Henares contra alumbrados respondo que de tales capítulos io nunca supe ni oy en Alcalá ni fuera de ella hasta que ley el dicho testigo, el cual sin caussa ninguna sospecha de mí que era alumbrado, siendo verdad, como probaré, que ni en Alcalá ni fuera de ella nunca tal cosa se a sospechado de mí, ni aya tenido comuerssación con perssonas infamadas de ello, ni al tiempo que yo estudié alli hauía fama que auía en ella alumbrados. Y quando yo me bine de la dicha villa de Alcalá fue un año antes del tiempo que este testigo dize y nunca más e tornado allá, mas e estado aprobechando a mis próximos, por el qual fin me salí de Alcalá.

Hasta ahora no se han podido aducir nuevas fuentes que afiancen o modifiquen la biografía de Juan de Ávila de sus años universitarios, primero en Salamanca y después, sobre todo, en la Universidad de Alcalá, y de los de su llegada a Sevilla e inmediatamente posteriores, así como del apostolado astigitano, tal como la expuso Sala Balust. Los autores la han

seguido sin añadir nada sustancialmente nuevo[43]. Como del periodo sevillano las fuentes fundamentales son mediatas, las biografías de fr. Luis de Granada y Luis Muñoz, más las escasas noticias que se encuentran entre las declaraciones de los testigos del proceso de beatificación, y no se ha hallado ningún documento contemporáneo que sirva para ilustrar algún hecho de estos años, se han aceptado como hechos comprobados reconstrucciones edulcoradas del pasado y meras insinuaciones y sobre ellos se han montado relatos que, dándose como ciertos, no son más que especulaciones sin fundamento. En este contexto historiográfico lo que dice aquí Juan de Ávila es de una importancia excepcional y lleva a lamentarnos todavía más por lo que deja de decir. Lo esencial es que este testigo arroja sobre él la sospecha de que era alumbrado. Para hacer esto le daría verosimilitud a la acusación demostrando que sabía que Ávila había sido estudiante en la Universidad de Alcalá y conocía, al parecer bastante bien porque se remite a sus capítulos, la carta o edicto que se leyó en Alcalá de Henares contra los alumbrados. Según Sala Balust, Juan de Ávila comenzó a estudiar Artes en Alcalá en el curso 1520-1521 para, después de que se bachillerara, iniciar los de teología en 1523 hasta 1526, cuando apareció en Sevilla[44]. Pero Ávila afirma y declara por escrito que nunca supo ni oyó tales capítulos hasta ese momento en que se les mencionaban, no sólo en Alcalá, sino tampoco "fuera de ella", matización que no carece de interés. No obstante, sabe qué se quiere decir con alumbrado, está familiarizado con la palabra y el concepto porque niega que lo fuera y asegura que nadie hasta que el maldiciente testigo lo había dicho había sospechado de él en este sentido. Más todavía, también afirmaba, primero, que jamás había conversado con alumbrados. En segundo lugar, sostuvo que no había fama en Alcalá de alumbrados cuándo estudiaba en su Universidad. Expresado de esta manera tan rotunda se deduce que, aunque

---

43 Cf. Sala Balust, "Introducción biográfica", *Obras completas del Bto. Mro. Juan Ávila*, I, Madrid, BAC, 1952, 51-66 = *San Juan de Ávila. Obras completas. I. Audi, filia, 1574 – Pláticas espirituales – Tratado sobre el sacerdocio – Tratado del amor de Dios*, Madrid, BAC, 2000, 22-35. Cf. Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 67-110.

44 Cf. Sala Balust, *San Juan de Ávila. Obras completas. I*, 26-28.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

no hubiera hablado con ninguno de los infamados como tales, sí sabía quiénes lo eran y ese conocimiento debió adquirirlo después. Luego, asimismo, si no mintió y su memoria no fallaba, Ávila no estaba en Alcalá cuando se leyeron los consabidos capítulos porque se había ido antes.

Tendríamos, por consiguiente, una fecha *ante quem*. Pero no sabemos a ciencia cierta cuándo tuvo lugar esa lectura. Esta cuestión se podría resolver con lo que escribe a continuación acerca de que "me vine" de Alcalá un año antes de lo que creía su testigo acusador. El sentido de ese "me vine" también se presta a confusión porque ¿significa que se fue o que desde allí se vino a Sevilla?, una confusión de la que no salimos porque, desgraciadamente, se olvidó o no consideró necesario consignar aquel año ya que los inquisidores, lectores de su escrito, sabían a cuál se refería. Pero si se acepta con Sala Balust que llegó a Sevilla en la primavera de 1526 "o, lo más tarde, al empezar el verano"[45], no salió de Alcalá para marchar directamente a esta ciudad y con el "me vine" quiere decir que se fue de la villa universitaria. ¿Cuándo se puede localizar fehacientemente que empezó en ésta a saberse de alumbrados? Según Milagros Ortega, los comisionados por el arzobispo Manrique para investigar las "novedades" que estaban dándose en la diócesis de Toledo, el obispo de Guadix, Gaspar de Ávalos, y Alonso de Mariana, abad de San Vicente, canónigo de Toledo e inquisidor, iniciaron su tarea haciendo leer una carta de edicto de gracia en las villas donde se practicaban. En Toledo se pregonó en junio de 1524. Después, de acuerdo con el itinerario que estableció esta autora, se fue haciendo lo mismo desde el 18 de diciembre sucesivamente en Escalona, Pastrana y Guadalajara, a finales de febrero y primeros días de marzo de 1525[46]. No se incluía Alcalá de Henares en este recorrido, pero pasó tan cerca y por lugares tan vinculados a la Universidad que habría que admitir la posibilidad de que llegaría a ella el eco de lo que estaban inquiriendo los inquisidores. Más difícil sería negar que no se conociera pronto en

---

45 Sala Balust, *San Juan de Ávila. Obras completas. I*, 57.

46 Cf. Milagros Ortega Costa, "Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores", *Cuadernos de Investigación Histórica* 1 (1977) 28 (23-36).

Alcalá de Henares el edicto de los alumbrados de Toledo de 23 de septiembre de 1525 con sus 48 proposiciones condenadas, los capítulos que decía el testigo de cargo[47]. En la declaración que hizo ante la Inquisición el doctor Diego de Albornoz, antiguo colegial de San Ildefonso y canónigo de los Santos Justo y Pastor, en Alcalá de Henares el 22 de octubre de 1525 en el proceso de Rodrigo de Bivar, contando una conversación que había mantenido con él un tiempo antes, dijo que sospechaba "que hera de aquellos que se dezían los alumbrados porque lo avya oydo dezir que avya oydo lo que enseñava una beata que al presente me dizen que está presa en Toledo por la Santa Ynquisición"[48]. Si creemos a Juan de Ávila y no se olvide que afirmaba que podía probar todo lo que estaba diciendo, él desconocería esas noticias y en esos días ya habría abandonado la villa. Se dio, por consiguiente, un intervalo de tiempo, todavía indeterminable entre ese momento y el de la fecha de su llegada a Sevilla según la supuso Sala Balust. Juan de Ávila les ratificó, además, a sus jueces que nunca, después de su partida había vuelto a Alcalá de Henares. Mientras se mantuvo allí tuvo tiempo para completar dos cursos de teología e iniciar un tercero. Los autores se han preguntado sobre los posibles motivos que le llevaron a dejar la carrera y que no llegara a graduarse. Ha habido quienes han atribuido este paso a la presión que ejercía la imposición de requisitos de limpieza de sangre, pero esta suposición para esos años en concreto no se sostiene y sólo se basaría en la ignorancia de la historia de la Universidad complutense. Quizás resulte difícil admitirlo, pero la razón la dio el mismo Juan de Ávila en este escrito. No había regresado a Alcalá, "mas e estado aprobechando a mis próximos, por el qual fin me salí de Alcalá". Está claro que, para él, que permaneciera en la Universidad significaba que

47 El edicto es motivo recurrente en la bibliografía sobre alumbradismo. Los dos títulos imprescindibles siguen siendo: Vicente Beltrán de Heredia, OP, "El edicto contra los alumbrados del reino de Toledo (23 de septiembre de 1525)", *Revista Española de Teología* 10/38 (1950) 105-130; y Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1972, 67-68, 273-283.

48 La beata sería Isabel de la Cruz, cf. Alastair Hamilton, *Proceso de Rodrigo de Bivar*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, 29.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

no aprovechaba a su prójimo, que era la vocación para la que se sentía llamado.

Al concluir su defensa de las acusaciones del segundo testigo de cargo, el consabido Onofre Sánchez, Juan de Ávila dictaba que era muy ignorante y no se le debía dar fe "porque al primer sermón que me oyó diçe que me tubo por alumbrado". Y añadía: "La maliçia le çegó para que ninguna cossa que yo dixesse le pareçiese bien". Lo paradójico es que ninguno de los tres cargos más en que este cura aparece como el principal acusador tenían sabor o aroma de alumbradismo. Ávila los despachó rápidamente escudándose en que tales acusaciones no debían de ser escuchadas porque resultaba imposible que las hubiera dicho tal como se las atribuía. Sobre el dar limosna las mujeres sin licencia de sus maridos, que se corresponde con el cargo 17 del extracto, no da en esta ocasión una respuesta tan argumentada como allí figura, sino que se limitó a exclamar que no se debía creer en él que ignorase "lo que el maior idiota del mundo no ignora". El cargo 18 en el extracto, en su traducción española, se expresa de esta manera: "Fue preguntado por qué causa dijo que era hereje quien dijese que era mejor el estado del matrimonio que el de virginidad". Aquí Ávila no reproduce la acusación en concreto, sino que la reduce a una alusión ("en lo que diçe del matrimonio y virginidad") y la invierte, adjudicando al testigo la herejía que en principio le inculpaba a él. Asimismo, la refiere como una proposición negativa: "que no es mejor estado el de la virginidad que el del matrimonio", y exhibe su conocimiento de los doctores, que anteriormente había confesado que estudiaba, al recordar que ésta era la herejía de Joviniano, que había sido condenada por san Jerónimo, san Agustín y santo Tomás[49].

Por fin, el último cargo que este testigo le achacó no se corresponde aparentemente con la forma en que Ávila lo reproduce con el cargo 11 del extracto, pero sería así como pregunta (véase el cuadro) y sí en la explicación de la circunstancia de la deposición. En el extracto se dice que ésta la hizo Onofre

[49] Es el *Contra Joviniano* de san Jerónimo y *La bondad del matrimonio* de Agustín. De Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II. q. 186, a. 4, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. IV. Parte II-II (b)*, Madrid, BAC, 1994, 698.

Sánchez "de oídas al sacerdote Juan de Palma"; en este escrito Juan de Ávila escribe: "este testigo dize que le dixeron que yo hauía dicho", luego se confirma la circunstancia. No se trataba de un testimonio directo. En el extracto este Juan de Palma explicó que Ávila "dijo que no debíamos adorar la blancura, la redondez, sino a Dios verdadero, que estaba bajo aquellos accidentes" y que esta frase le pareció que era correcta y que fue tal como se la contó a Onofre Sánchez[50]. Esta formulación sí se corresponde con la que pone Juan de Ávila en boca de este último. Continuando la cita anterior: "[que yo hauía dicho] que no se auían de adorar los acçidentes en el santíssimo sacramento". En la respuesta del extracto contaba la ocasión en que, tan apropiadamente, salió a relucir esta cuestión. Estaba predicando en Écija el domingo infraoctava del Corpus y estaba el Santísimo expuesto en una carroza cuando proclamó el deseo de ver al Señor como se verá en el cielo y no sacramentalmente, en que se le ve por medio de la fe. Una expresión como ésta parece coherente con el *modus praedicandi*, como lo es que aludiese a la blancura y la redondez de la hostia, esto es, los accidentes del sacramento, pero sin utilizar este término, más propio del lenguaje teológico de las escuelas menos asequible al público. Se entiende que se reafirmara en lo que había dicho: "que no se deuen adorar [los accidentes] como Dios pues que no lo son, mas el que está ençerrado debajo de ello"[51].

El cuarto testigo, que sabemos por el extracto que era Antonio de Ostos[52], estuvo implicado con el octavo y el décimo

---

50 Cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 123-157.

51 El marco en que se mueve Juan de Ávila es el de Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III. q. 77, a. 4, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. V. Parte III e Índices*, Madrid, BAC, 1994, 677-688. Para la doctrina eucarística como tema central de la espiritualidad avilista, cf. Juan Esquerda Bifet, *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*, Madrid, BAC, 2000, 227-231, 293-297. Sobre el mismo tema y especialmente en su predicación, cf. Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 724-771.

52 En el cargo 7 el transcriptor italiano leyó que se fundaba sobre la deposición de "Antonio Dessos". Camilo Abad le reinterpretó como "Antonio de Sos". Creo que, en el inicio de este viaje paleográfico, del español del xvi al copista del xviii, de éste al italiano y de aquí de nuevo al español del siglo xx, la lectura correcta sería Antonio de Ostos, lo que

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

en el cargo al que para rebatirlo le dedicó más espacio. Pero antes, en el orden de la escritura, Ávila, como en los otros casos, tacha la acusación que contenía el cargo 7. En el extracto la pregunta que se le hizo dejaba a entender que defendía la verdad de lo que decía en el mismo nivel que la afirmación de Dios como verdad. En su respuesta, para la que nos remitimos al cuadro, recalcaba que, aunque no se acordaba de lo que se le preguntaba, siempre había insistido en la verdad de las palabras de las Escrituras y especialmente del Evangelio como palabras de Dios. Como puede leerse, el sentido de la defensa en el escrito es el mismo, vinculando la verdad de Dios a la verdad de su palabra, y ello le bastó para que calificara una vez más al testigo de ignorante y se permitiera sugerir que "sería mexor sacar de ygnorançia a estos testigos que reçiuidos sus dichos". No extraña pues que despachara a Antonio de Ostos con los testigos octavo y décimo con un distanciamiento semejante cuando entra en el debate con la frase que le atribuía el primero, esto es, el cuarto testigo, que decía "que en todos mis sermones predico que es impossible saluarse los ricos". Esta proposición de "lo que toca a la saluación de los ricos", que se corresponde con el cargo 6 del extracto, es la única que mencionaba fr. Luis de Granada como motivo para que Juan de Ávila fuera encausado por la Inquisición[53]. Su respuesta es,

---

explicaría fácilmente la confusión. Hay varios Ostos entre los dezmeros de Écija de 1531 y, entre ellos, cuatro Antón o Antonio de Ostos. El que más contribuyó fue el jurado de ese nombre que era vecino de la collación de Santa Bárbara, ACS, FC, II. Mesa Capitular, lib. 02958, Libro del diezmo del pan de Écija, 1531, ff. 26, 27.

53 Ya llamó la atención sobre este detalle Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 117. "Y así acaeció a este padre —escribió fr. Luis—; pues sus palabras fueron calumniadas y denunciadas en el Santo Oficio, diciendo de él que cerraba la puerta de la salvación a los ricos, y otras cosas de esta calidad. Por lo qual los señores inquisidores de Sevilla mandaron que estuviese recogido hasta averiguarse su causa", fr. Luis de Granada, en Fr. Luis de Granada OP, Licenciado Luis Muñoz, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, 93. El silencio de fr. Luis de Granada sobre las "otras cosas" y el recogimiento forzoso es de por sí bastante elocuente. No sólo por lo que calla, sino también por las razones que le moverían para escoger justamente esta acusación del elenco. Hay que tener en cuenta que entre las directrices que dieron los miembros del tribunal para que se moderase en su hablar se indica precisamente aquello que

como ya se ha señalado, la que mayor extensión ocupa en el escrito de defensa, pero no declara en él las circunstancias en que se expresó de esa manera que tanto escandalizó a sus tres delatores. A cambio, por el extracto sabemos que estaba predicando en el poyo de la plaza de San Francisco de Écija y, en la respuesta que se recoge en el mismo, es Ávila quien dice que lo hizo "sobre aquellas palabras del Evangelio: «Bienaventurados los pobres de espíritu»" (Mt 5,3) y que explicó primero las opiniones diferentes entre los intérpretes, que unos entendían pobres por humildes y otros "por los que se habían despojado de las riquezas por amor de Dios". Pero a renglón seguido recuerda qué explicó sobre el texto evangélico "En verdad os digo que los ricos difícilmente entrarán en el reino de los cielos" (Mt 18,23) y es en esta parte donde entra el escrito de sus "Respuestas" para responder a la versión que había dado el cuarto testigo de su sermón. El problema de la interpretación radicaba en la elección entre las palabras imposible y difícil. Juan de Ávila predicaba, según lo que aquí confesaba, sobre "más lixera cossa es entrar el camello por el ojo de la aguxa que el rico entrar en el Reino de los çielos", versículo que, tal como lo romancea, parece que tomara de Mt 19,24, antes que de sus paralelos (Mc 10,25; Lc 18,25). La castellanización de los dos versículos muestra que es posible que Ávila se sirviera, fuera por la memoria o porque tuviera la obra delante, de la traducción de fr. Ambrosio Montesino de la *Tercera parte del Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, obra cuyos cuatro volúmenes había recién impresos y reeditados Jacobo Cromberger en Sevilla, en 1530-1531[54]. En el capítulo XIII, que

decía "respecto a que el paraíso es hecho para los pobres". Creo que la utilización de la palabra "pobres" no responde al original italiano, que a su vez vendría de la traducción de su original castellano. Debía moderarse "et intorno che i Paradiso è fatto per i contadini", es decir, los campesinos, sentido que es más acorde con lo que pudo haber dicho, como puede verse más adelante en Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 137, 164. Sobre los pobres, la pobreza y los campesinos y labradores como pobres en Juan de Ávila, cf. Juan Esquerda Bifet, *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*, 308-313.

54 Cf. Arcadio Castillejo Benavente, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVI (1521-1600)*. I, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2019, nº 165 A, 345-350. El colofón del vol. III se fecha en Sevilla, año de la Encarnación

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

lleva como título: "De la difficultad e possibilidad de entrar el reino en el reyno de los cielos", Montesino los había traducido como motivo del extenso comentario: "En verdad os digo el rico con dificultan entrará en el reino de los cielos", y, más adelante: "cosa más ligera es passar un camello por un ojo de aguja que entrar el rico"[55].

Es citando Mt 19,24 que Juan de Ávila respondía a la acusación aduciendo que el testigo no le había entendido cuando hablaba sobre los ricos, al igual que se engañaba en todo lo que dijera. Otra vez se lamentaba de que sus acusadores sacasen sus palabras del contexto y juzgasen sin considerar, como él decía, el precedente y el subsecuente porque había explicado claramente la diferente situación de los ricos buenos y de los ricos malos ante la posibilidad de acceder al reino de los cielos. Para los primeros era difícil y la imposibilidad afectaba a los segundos porque así se interpretaría por semejanza con el hecho de que el camello pasara por el ojo de la aguja, cosa evidentemente imposible[56]. Esa era, además, la interpretación de las autoridades que citaba, san Jerónimo, san Juan Crisóstomo, santo Tomás y Nicolás de Lira, como así era, porque no se apartaba en nada de la exégesis de cada uno de ellos[57], en la

---

de 1531. Estaría acabada la impresión, por tanto, después del 25 de marzo. Con todo, Ávila pudo disponer de ediciones anteriores, como la también sevillana y del mismo Cromberger de 1520.

55 *La tercera parte del Vita Christi*, Sevilla, Jacobo Cromberger, 1551, ff. 63v, 64.

56 En las *Lecciones sobre la primera canónica de San Juan*, donde Ávila defiende una interpretación que no fuese absolutamente literal de las palabras del Evangelio ni de las Escrituras, parafrasea y traduce, más libremente: "Cuando dice Dios que es tan imposible entrar un rico en el cielo como un camello por el hondón de una aguja (Mt 19,24)". En esta frase sí emplearía la palabra imposible que en la "Respuesta" sólo se imaginaba por semejanza, *Obras completas*, II, 187. En la "Reformación del estado eclesiástico", tratando sobre que la Iglesia y los santos quisieron que los clérigos no fuesen ricos "porque tuviesen vida desocupada para servir a Dios y camino seguro y fácil para ganar su reino", acudió a los mismos versículos del Evangelio, en *Memorial primero al Concilio de Trento*, *Obras Completas. II*, 501.

57 San Jerónimo, *Comentario al Evangelio de Mateo*, Madrid, BAC, 2002, 262-265; san Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio según San Mateo*, Madrid, BAC, 1956, 308-398. Tomás de Aquino de nuevo, con referencia a la misma cita de san Juan Crisóstomo, pero no a san Jerónimo, en *Summa*

que no había, por lo demás, disentimiento en la tradición[58]. En el mismo error, por ignorancia y malicia, se hallaban los otros dos testigos, el octavo y el décimo. Los tres comprendidos en idéntico rechazo. Juan de Ávila predicó aquel sermón al aire libre, en la plaza pública, uno de los escenarios posibles de la predicación, y ante una multitud de fieles a los que su verbo atrajo. Allí —escribió en su defensa— "concurrió mucha copia de gente, assí clérigos como caualleros y letrados y de todas suertes". Como hemos adelantado, si esta vez aludió al hecho de que le estaba escuchando mucha gente, un público interclasista, mezclado, de distintos niveles sociales y culturales, fue porque esta descripción no sólo se correspondería con aquel acontecimiento, sino también porque formaba parte de su estrategia de defensa, como igualmente lo formaba el hecho de que recordara que, cuando predicó ese sermón en que habló de los ricos, estaba en Écija el inquisidor doctor Valderrama, de Córdoba. Si sus denunciantes no le acusaron entonces y habían dejado pasar un año y medio para hacerlo, habían estado todo ese tiempo excomulgados, según amenazaban las sanciones del edicto, y, sin embargo, habían recibido sacramentos por lo que no se les debía dar crédito "como malos christianos y sospechossos en la fee" que eran que, teniendo delante, según ellos, una herejía tan manifiesta, callaron "pues tan a la mano estaua el dicho inquisidor". Además, continuaba argumentando, era extraño que entre tanta gente sólo a estos tres les llamara la atención una herejía como la que denunciaban, por lo que cabía deducir que él nunca había dicho las cosas que

---

Theologica, II-II. q. 186, a. 3 ad 4, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. IV. Parte II-II (b)*, 697. Ambas referencias estaban en la *lectio* 2 al capítulo 19 de la *Reportatio* de Leodegario Bissuntini de Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Matthaei lectura a capite XVII ad caput XX*, https://www.corpusthomisticum.org/cml17.html, como, del mismo, el capítulo 7 del *Liber de perfectione spiritualis vitae*, https://www.corpusthomisticum.org/oap.html. La glosa a Mt 19, 16-26 de Nicolás de Lira, *Quinta pars huius operis: in se continens Glossam Ordinariam cum expositione literali & morali Reuerendi patris Nicolai Lyrani, necnon additionibus ac replicis super libros Matthaei, Marci, Lucae*, Iohannis, Basilea, 1507, ff. 59v-60, https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/handle/11169/5486.

58 Así el capítulo citado de *La tercera parte del Vita Christi*.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

le atribuían y que ellos se sintieron tocados por el sermón porque son "ricos malos" y se comportaban, remitiéndose a Lucas 16,14, como avarientos y fariseos que murmuraban contra él.

Está claro que Ávila tenía interés en ubicar en el tiempo y en su lugar el sermón del que con tanta malevolencia habían sacado y tergiversado sus palabras los tres testigos de cargo que mencionaba. En consonancia con ello procuró situarlo en relación con él mismo y la coyuntura en que lo predicó. Sería más fácil que los inquisidores despreciaran las acusaciones si demostraba que no podía haber dicho que todos los ricos se condenarían porque podía probar que había "confessado, absuelto y comulgado a muchas perssonas ricas". Una afirmación que, como otras que hacía, podía ser contrastada con la realidad, y pone de manifiesto la repercusión social de su actividad religiosa. Además, si predicó sobre ese tema fue porque quería que los ricos diesen limosna a los pobres pues se le había "informado que en aquel tiempo auía muchas y muy grandes neçessidades". Más adelante, como colofón, reiterará que "dezir lo que dixe fue menester para mouer y perssuadir a los ricos a que fueren buenos y diessen limosna". Es en el contexto de este razonamiento que revela una condición de su carácter y su actitud como predicador moralizante, entre la lisonja y la reprensión de terceros, en lo que significaba asimismo su proyección retórica que acababa de definir: mover y persuadir. Así, si habló bien de los ricos buenos, no fue por lisonja, porque lisonjear le era muy ajeno, y, si reprendió a los ricos malos, los reprendió —afirmaba— "con toda verdad y con toda templança", como solía hacer cuando reprendía[59]. Esto sería cierto, pero lo mismo que aquí argüía lo explicó de una manera más radical en la respuesta que transmite el extracto, que deja traslucir el tono de indignación tronante

[59] La reprensión formaba parte fundamental del discurso del sermón. Fr. Diego de Estella, que le dedicaría en su *Modo de predicar* dos capítulos, el XV ("De las reprensiones) y el XVI ("Cómo se ha de reprender y de tal modo [y] cómo sacará las reprensiones del Evangelio"), aconsejaba precisamente que el predicador "reprenderá con la modestia y la crianza que conviene" y "ha de ser muy honesto y modesto". La modestia suponía que no se encolerizara mucho, ni fuera encendido, ni tan áspero y riguroso que escandalizara por ello. Cf. Fr. Diego de Estella, *Modo de predicar y Modus concionandi. Estudio doctrinal y edición crítica por Pío Sagüés Azcona*, II, Madrid, CSIC, 1951, 82.

con que debió de predicar. Se acentúa la expresión de la extrema necesidad como aguijón que le llevó a reprender a los ricos que, sabiéndola, no la resolvían. En el escrito de la "Respuesta" había negado que, como había declarado el octavo testigo, hubiera dicho "desespérense los ricos del cielo". Sin embargo, de acuerdo con su propio testimonio en la del extracto, había empleado palabras mucho más duras, calificando a los ricos que, pudiendo, no ponían remedio de "malvados y matadores de los pobres" y aleccionándolos "que, si no se enmendaban, se despidiesen del cielo", frase que venía a ser semejante, como él mismo reconocía, con la que negaba. Estas expresiones eran coherentes con las que inmediatamente había empleado respondiendo al cargo en el extracto. La tesis era la misma, pero la forma en que la expuso fue diferente. Sin separarse de los textos evangélicos, pareció que se orientaba más a los pobres que a los ricos como protagonistas de su discurso, dándole un mayor peso social al sermón. Los pobres, dijo, citando a san Gregorio, "gustosos suelen oír la palabra de Dios, por no tener tantos impedimentos como los ricos y los nobles". Recordando la mención a los publicanos y las rameras, subrayó que Cristo no hacía acepción de personas, un lugar que ciertamente formaría parte fundamental de su teología, y hasta llegaría a reconocer que había dicho que los pobres labradores y campesinos entrarían fácilmente en el reino de los cielos.

La cuestión de ricos y pobres, de la riqueza y la pobreza, constituía un tema consustancial a la predicación desde el Medievo y en toda la Europa cristiana[60]. Sería erróneo circunscribirlo a periodos coyunturales en una sociedad en que dominaba estructuralmente la pobreza y un siglo que los historiadores piensan que vivió un proceso de depauperación, si bien, lógicamente, las predicaciones que incidían en la cuestión se intensificarían en épocas de crisis. A pesar de la insistencia que mostró Juan de Ávila en presentar su sermón bajo el impulso de una ocasión concreta, de las que no faltarían a lo largo de los años, precisamente, por los datos que tenemos,

[60] Cf. Larissa Taylor, *Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France*, Toronto, University of Toronto Press, 2002 (1992), 149-152.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

no parece que 1531 fuera un año especialmente difícil para el abastecimiento alimenticio en Écija[61]. Todo lo que predicó Juan de Ávila estaba inspirado e integrado en la doctrina tradicional y supratemporal tal como la enunciaba:

> Y en lo questos testigos dizen que dixe, que era cossa más segura ser pobre que rico, bien demuestran su ignorançia y maliçia pues no les pareçió bien la uerdad porque, según de la sagrada escriptura y doctores sanctos se saca, la posessión de las riqueças haçe dificultad para entrar en el Reino de los çielos y que es cossa dificultossa conseruar la caridad entre las riqueças, y assí se entiende según los doctores lo que euangelio dize, que el rico dificultossamente entrará en el Reyno de los çielos.

Y para reforzar su argumentación, tras remitirse a un versículo del Eclesiástico, un tópico en todos los comentaristas con Nicolás de Lira, al que vuelve a citar, y Tomás de Aquino, prometía una vez más que estaba dispuesto a probar con autoridades y doctores la dificultad de ser bueno entre las riquezas.

---

[61] A esta conclusión se llega si se observan los volúmenes de pan terciado del diezmo destinados al cabildo de la catedral de Sevilla. Los datos para una serie que va de 1528 a 1540 reflejan como años realmente críticos de producción agraria los de 1528 y 1540:

Ingresos del diezmo en pan terciado del cabildo de Sevilla (1528-1540)	
Año	Fanegas
1528	46.597
1529	21.358
1530	43.264
1531	46.352
1532	63.129
1533	44.465
1534	45.417
1535	40.558
1536	56.305
1537	47.611
1538	37.254
1539	49.233
1540	30.052

Fuente: ACS, FC, II. Mesa Capitular, libros 07644, 07645, 07646, 07647, 07648, 07649, 07650, 07651, 07652, 07653, 07654, 07655, 07656.

De este modo, rememorando el episodio evangélico del joven rico, concluía su extensa digresión sobre la riqueza y la pobreza para enaltecer, como vía más segura para alcanzar la salvación la pobreza voluntaria, principio de vida que afirmaba como consejo de Cristo y cuya negación aseguraba que era herejía y hereje quien alegase lo contrario[62]. No es casualidad, por consiguiente, que repitiese la idea de la obligación de creer las verdades de la fe como procedentes de la verdad inmutable que es la palabra revelada de Dios.

V

Tres de los 22 cargos que se numeran en el extracto del proceso guardaban relación con la Inquisición. Siendo más justos, tocan a la Inquisición porque afectaban a sus víctimas preferidas, los conversos. Los tres vuelven a presentarse en este escrito de defensa. Aunque quizás haya todavía quienes puedan sostener que los orígenes familiares de Juan de Ávila eran de cristianos viejos, ésta es una opinión marginal. La afirmación de su procedencia conversa está bien asentada y era bien conocida en su tiempo. Sala Balust, siempre tan discreto, la daba por segura y la hacía depender de la línea paterna, sin que se pueda precisar en qué grado. Los jesuitas, comenzando por Ignacio, conocían su origen cuando en los años centrales del siglo comenzó a tratarse su acercamiento a la Compañía y a negociarse el ingreso en la misma de sus discípulos, en su mayoría de origen converso, asimismo, y el trasvase de algunas de sus fundaciones, y en esas cosas no se equivocaban[63].

---

62 A la cita de Eclesiástico 31,8-9, se podía llegar por los comentaristas; en Nicolás de Lira y santo Tomás de Aquino en los lugares citados. Para la herejía de Vigilancio, sobre el dar la riqueza poco a poco, a la que se refiere y la condena de san Jerónimo, cf. santo Tomás de Aquino, capítulo 23 del *Liber de perfectione spiritualis vitae*, https://www.corpusthomisticum.org/oap.html. Pero también en otras de sus obras. Aquí la cita de san Jerónimo se correspondería con el *Contra Vigilancio (Adversus Vigilantium)*, en San Jerónimo, *Tratados apologéticos*, *Obras Completas*, VIII, Madrid, BAC, 2009, 426-427. La cita de san Ambrosio, en el texto, *De officiis ministrorum* (PL 16,67).

63 Cf. Sala Balust, "Estudio biográfico", 18-19; 109-135. Un tratamiento acerca del origen converso de san Juan de Ávila como problema

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Por supuesto, cuando los inquisidores de Sevilla le emplazaron para que se presentase ante ellos conocían su condición de cristiano nuevo. El fiscal, el bachiller Juan Román, no dudaría en valerse de esa información para vincular los posibles delitos del reo con su linaje. Entre las acusaciones y proposiciones que le atribuyó estaba "Primeramente, que, siendo de generaçión sospechossa, deçía que muchos de los que quemauan morían mártires y que su alma como la de ellos", así que lo uno y lo otro iban unidos. No tanto porque lo segundo derivara necesariamente de lo primero, sino porque parecía que lo agravaba. Sin embargo, ese nexo no se explicitaba en las preguntas y respuestas del extracto, ni en el escrito de defensa que estamos leyendo. Fue el sexto testigo, que por el extracto se sabe que se trataba de una mujer de Écija, Leonor Gómez de Montesino, quien depositó el cargo 2, "que diçe que me oyó dezir de muchos de los que quemauan yuan mártires", seguido, además, por Onofre Sánchez, bien que *de auditu incerto*. Como el cargo 3 se expresó en el extracto como pregunta prácticamente igual, tanto que sólo se entiende que se diferenciaron en dos cargos distintos porque debieron pronunciarse en circunstancias diferentes, la respuesta que dio Juan de Ávila en su escrito de defensa comprendería a los dos. Pero si se tratase únicamente del cargo 2, su respuesta fue aquí mucho menos comprometedora para él que la que se recoge en el extracto. Desacreditaba al testigo por su malicia e ignorancia y luego negaba que hubiera dicho esas palabras que había puesto en su boca porque a nadie se le ocurriría que pudiera decir esa herejía y maldad. La respuesta que dio en el extracto es mucho más rica y valiente, si así se pudiera decir. Reconoció que se había atrevido a asimilar la muerte de los

historiográfico, cf. Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 51-67. Sobre la relación de Juan de Ávila con la Compañía en que todas estas cuestiones se tratan, cf. Marcel Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du xvie siècle*, Paris, Les belles lettres, 2009, 265-289 (Hay edición española), que cabe completar con Manuel Ruiz Jurado SJ, "San Juan de Avila y la Compañía de Jesús", *Archivum Historicum Societatis Iesu* 40 (1971) 153-172. También, más con una intención interpretativa, cf. el artículo de Marcel Bataillon, "Jean d'Avila retrouvé (A propos des publications récentes de D. Luis Sala Balust)", *Bulletin Hispanique* 57/1-2 (1955) 5-44 (https://doi.org/10.3406/hispa.1955.3422).

ejecutados por la justicia civil a la categoría del martirio "si morían con fe y gracia", de manera que, por tan gran pena y el arrepentimiento, "de la horca volaran al cielo", mas, por si faltara poco, admitía "que habrá dicho lo mismo de los sentenciados por el Santo Oficio". Y todo lo justificaba diciendo que lo hacía "para inducir a los condenados a tener paciencia y no tener odio a los jueces". Si se toma esta frase en sentido literal, habría que admitir que Juan de Ávila tenía experiencia en la atención espiritual de los condenados, sin que quepa especificar a qué condenas y por qué tribunales. María Jesús Fernández Cortero da por seguro que a condenados a relajación por el Santo Oficio[64], pero no tenemos datos que abonen esta hipótesis.

Nada semejante aparece como respuesta en el escrito, que sí era cercana a la que había dado al cargo 3 en el extracto. Bajo ningún concepto se podía entender que "muriendo un hombre fuera de la fee y por negar la fee fuese mártir". Hasta aquí si normalmente había procurado invalidar las testificaciones de los testigos de cargo negándolas o recusándolos por su malicia e ignorancia, ahora recurrió a la de otro para ratificar el verdadero sentido de lo que aducía que había dicho. Según él, el testigo treceno le había oído decir "que la Inquisición castigaua a los malos confessos", un testimonio que consideró que le era favorable porque redundaba en la idea de que él no podía llamar mártires a los que juzgaba malos y morían por unos delitos tan contrarios "a la confessión de la fee que haçe al hombre ser mártyr". Pero también porque le hacía visible como apologeta del Santo Oficio. Si, declara, "obiera tenido algún escrúpulo acerca de este Sancto Offiçio, no obiera aconssejado y embiado a las personas que me contauan que sauían cossas tocantes a él que lo fuesen a dezir y denunçiar a los señores inquisidores como lo e hecho". Es frecuente representar a Juan de Ávila como un opositor a la Inquisición explicable dentro de una corriente conversa antiinquisitorial[65]. No es necesario demostrar que esa oposición existía bien viva en aquellos años, aunque normalmente

[64] Cf. Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 123.
[65] Por ejemplo, cf. Pastore, *Il Vangelo e la spada*, 148.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

se moviera subterránea y se expresara crípticamente[66]. Pero, ¿qué otra cosa podía o debía hacer? La obligación del confesor o cualquiera otro, aunque fuera lego, de aconsejar que denunciaran a la Inquisición los que tenían noticias de delitos o conductas que caían bajo la esfera de su jurisdicción estaba fuertemente interiorizada. Nadie le había denunciado porque se hubiera comportado de manera distinta a lo que esta regla de conducta dictaba. Añadía, además, por si a alguien se le hubiera ocurrido dudar acerca de esas convicciones, "mas yo e tenido y tengo mucha deuoçión a este Sancto Offiçio y, biendo el fructo que por él se haze, de buena gana perdiera la vida por la consecuçión y defenssa del". No parece que se puedan traer a colación palabras comparables a éstas en la obra literaria de Juan de Ávila. Concesión quizás al amargo trago que estaba viviendo, es posible que entre las enseñanzas que extrajo de tan traumática experiencia estuviese que no debía mencionar a la Inquisición, ni siquiera para alabarla y mucho menos para criticarla. Rige una prudencia a lo divino. En la bellísima carta 58 de su *Epistolario*, la dirigida "A unos de sus devotos, afligidos por una persecución que se había levantado", escribió "Usad mucho el callar con la boca hablando con hombres, y hablad mucho en la oración en vuestro corazón con Dios, del cual nos ha de venir todo el bien"[67].

Como ya adelantamos, no es casual que Juan de Ávila ubicara en el desenvolvimiento de su discurso después de la cuestión del martirio la reafirmación de su ortodoxia, su defensa de la libertad del predicador y el modo de interpretación

---

66 Cf. Miguel Avilés Fernández, "Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)", en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, siglo xxi, 1980, 165-192.

67 San Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*. IV, 268-271. Lo cierto es que no existe acuerdo en la crítica acerca de la cronología de la carta. Sala Balust daba por seguro que se escribió mientas estaba siendo procesado por el Santo Oficio, entre el otoño de 1531 y el verano de 1532, mientras que Bataillon, escéptico respecto a esta data, sugiere que sea tal vez más adecuado situarla en 1549. Cf. Sala Balust, "Estudio biográfico", 38-39; Bataillon, "Jean d'Avila retrouvé", 11; y Fernández Cordero, que la comenta en ese contexto, no se pronuncia, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 140-147.

de los sermones, así como que continuara con la acusación con que se relacionaba. Si el decimotercer testigo antes le había servido para contradecir la que contiene el cargo 3, ahora negaba que su deposición, que suponía el cargo 4 del extracto, tuviera valor de prueba. Curiosamente, en el escrito, Ávila deja la pregunta que se le somete a discusión en una elipsis, aunque se sobrentiende con facilidad y los inquisidores sabían de qué se trataba. En el extracto se le reclamaba que contestara si había preguntado a alguno en confesión o fuera de confesión si odiaba a los penitenciados del Santo Oficio. Queda claro por el escrito que el testigo declaró que la pregunta se la había hecho al principio de la confesión. Las dos respuestas de Juan de Ávila, en el extracto y en el escrito, son diferentes, pero obedecían al mismo espíritu. Confesaba en el primero que la pregunta la había hecho muchas veces en el confesionario: si odiaban a los descendientes de moros porque sabía que algunos no los tenían por prójimos. Frase que adquiere todo su sentido si se comprende hasta qué honduras entendía Ávila por prójimo[68]. También les reprendía para que no llamasen "a los bautizados descendientes de infieles, perros moros o judíos", causa de que no quisiesen hacerse cristianos y terminaba diciendo "Esta pregunta la hacía solamente a personas que creía tuvieran necesidad". Así pues, no a todos, sino sólo a estos últimos, aquellos a los que vería encerrados en el prejuicio de casta, adeptos convencidos del complejo de limpieza de sangre. Se refiriera a las personas que viese que estaban presos de estas concepciones o a otras por distintas razones, Ávila se movía con cuidado. No solía hacer ese tipo de preguntas cuando confesaba, sino que, si hablaba, era confesando y predicando "a su tiempo y lugar y con toda templança y sin escándalo, enseñando cómo todos los bauticados se deuen tener por hermanos y como tales se deuen tratar por palabras y obras". Estaríamos así ante el primer testimonio de esta concepción fundamental de la espiritualidad y la

[68] Sobre este concepto, "Con qué ojos hemos de mirar a los prójimos", en la primera versión de *Audi filia*, Maestro Juan de Ávila, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi, Filia*, Introducción y edición de Luis Sala Balust, Barcelona, Juan Flors editor, 1963, 184-186; San Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*, I, 473-475.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

teología avilista, expresado, además, de una forma radical. Contra la discriminación de linajes y contra la segregación social practicada por la mayoría de cristianos viejos, porque veía que el buen tratamiento a los conversos, esto es, "a los que se convierten a nuestra fee", les incitaba a la conversión. Por el contrario, el mal tratamiento y las injurias se la quitaba. Se corre el peligro de que, "aborreçidos y injuriados de los que era raçón que fueran amados y honrrados", se arrepintiesen y abandonasen la fe que habían descubierto. Esta hermosa explicación, dada por un hombre del que el promotor fiscal había dicho que era de generación sospechosa, terminaba en una fuerte reafirmación en su fe y creencia más profunda:

> En el qual ni en el modo con que lo he dicho no solo no creo que he errado, mas e echo seruiçio en ello a Dios, y lo que qualquier buen confessor y predicador deuiera dezir, huiendo en ello y en toda mi conuerssaçión toda açepçión de perssonas y toda espeçie, mirando en todos a solo Christo, el qual murió por todos para que todos fuésemos una cossa en él.

Se ratificaba así en aquello que había venido diciendo y haciendo, enseñando el camino de un modelo santo de confesor y de predicador. Sin distinción de personas, se fundamentaba en su espiritualidad cristocéntrica y en su visión paulina de la unidad de los cristianos en Cristo que impregna toda su teología en la que toda distinción de linajes y acepción de personas ha sido disuelta por el bautismo[69].

Según el extracto, los cargos 8, 13, 14, 21 y 22 procedieron todos de denuncias hechas en Alcalá de Guadaíra por un único testigo, el médico Antonio Flores. Pero en el escrito de defensa sólo figura indudablemente uno, el cargo 22, que Ávila atribuye al testigo catorceno, aunque es posible que subsumiese por lo menos otros tres en su respuesta. Si fuera así desechaba todas las acusaciones negando, como estaba haciendo normalmente, que fueran pruebas contra él y calificando sus deposiciones de ignorantes, falsas y maliciosas y, por consiguiente, no dignas de fe. Como afirmaba, además,

[69] Cf. una breve exposición del paulinismo de Juan de Ávila según diferentes autores en Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 844-848.

que ya las había respondido, es posible que creyera que ya lo había hecho en el interrogatorio. No obstante, sí se detuvo en responder el mencionado cargo 22, que se refería a una cuestión teológica aparentemente no muy adecuada para un sermón no universitario como era la interpretación de la frase del credo *Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam, communionem sanctorum*. La redacción de la pregunta del extracto tampoco ayuda mucho con su distinción entre la comunión de los santos y la Iglesia del demonio, congregación de los buenos y congregación de los malos. No obstante, es él mismo quien, en su respuesta en el extracto, reconocía que se había preocupado en la disquisición de su significado predicando el día de San Pedro, sin que mencionara el año, y antes que había dicho, en efecto, "que era herejía atribuir a la Iglesia la proposición *in Credo in Sanctam Ecclesiam*, como lo explican San Agustín y Santo Tomás; la cual se debe atribuir a solo Dios". A este respecto, hay que confiar en el P. Camilo Abad, que identifica el lugar de la *Summa* de Tomás de Aquino de donde tomó Juan de Ávila la referencia, cuando escribe que es excesivo calificar de herejía esta expresión[70]. En el escrito de defensa, sin embargo, Juan de Ávila se olvidó de Tomás de Aquino y alegó en defensa de su interpretación a san Agustín y san Cipriano. De este segundo "en la declaración que hiço del credo y en San Augustín en la expossición del mismo credo, que está en el sermón ciento y ochenta y uno *in vigilia Penthecostes*".

Ya el P. Camilo Abad dio cuenta de que en el proceso se citan dos pueblos: Écija y Alcalá de Guadaíra, bien que haya que corregir que Écija gozaba del título de ciudad, y que en la sentencia figura también Lebrija, sin que aparezca su nombre en los cargos y descargos[71]. Pero en este escrito se recogió, tomado de una deposición hecha en Lebrija, un cargo que desconocíamos, el que había delatado un testigo decimoquinto

---

[70] Cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 131. Es *Summa Theologica*, 2-2, q. 1, a. 9, Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. III. Parte II-II (a)*, Madrid, BAC, 1990, 57-58. Sobre la implicación de "*in*" en el significado de la expresión, cf. el pertinente comentario de los editores.

[71] Cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 111.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

que se había escandalizado porque había oído predicar "que comer el domingo antes de missa no era peccado mortal". Juan de Ávila, que se supone que era quien lo había predicado, despachó de nuevo la acusación negándole su crédito y asignándole al testigo una gran ignorancia. No parece, por tanto, que le preocupara, pero le atribuye también la delación de algo que predicó refiriéndose a la Virgen. Sólo hay un cargo que afecte a la Virgen en la relación del extracto, que es el 13, y procede de las deposiciones del médico Flores, de Alcalá de Guadaíra, mientras que, de acuerdo con la redacción del escrito, la delación vendría del mencionado decimoquinto testigo y, en consecuencia, de Lebrija. Basta con señalar esta aparente contradicción, porque son las respuestas las que realmente tienen interés porque, y no sólo por eso, revelan su devoción mariana y parte de sus concepciones mariológicas en ese momento. Según el extracto, se le había acusado de que ni siquiera la Virgen había estado libre del pecado venial y que antes de la concepción de su Hijo había pecado venialmente. Lógicamente, Juan de Ávila negó absolutamente que hubiese dicho lo que se le inculpaba y expuso la doctrina que seguía para afirmar que la Virgen "jamás cayó en pecado" apoyándose en santo Tomás y san Agustín[72]. De acuerdo con

[72] Se nos disculpará porque el tratamiento del problema teológico de la concepción de María nos rebasa. La posición que demuestra Ávila aquí es claramente tomista, remitiéndose al lugar más apropiado para el tratamiento de la cuestión, que no es, por supuesto, el único, *Summa Theologica*, III, q. 27, completa, cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología. V. Parte III e Índices*, 255-264. Para san Agustín el P. Camilo Abad envía a *De natura et gratia*, pero habría que mencionar otras referencias, cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 129-132. Cf. una asequible explicación de la idea de Agustín sobre la impecabilidad de la Virgen, en Hilda Graef, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Herder, 1968, 102-103. Dedica unas páginas a la mariología de Juan de Ávila con un gran número de referencias bibliográficas, Juan Esquerda Bifet, *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*, 202-215. María Jesús Fernández Cordero cita abundante bibliografía sobre el tema en las concepciones teológicas de san Juan de Ávila, pero no explica cuáles sean éstas, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 837-838. Sobre la mariología de Ávila, cf. Álvaro Román Villalón, "Una mariología parenética: La Virgen María en los Sermones de san Juan de Ávila", *Isidorianum* 30 (2021) 105-148 (https://doi.org/10.46543/

el extracto, su defensa fue ratificada por el párroco de Alcalá de Guadaíra y otros dos testigos, que aseguraron que había predicado precisamente lo contrario de lo que se le acusaba.

En el escrito de "Respuesta de las propossiçiones" la pregunta no aparecía como tal, pero sí se recogía en las del fiscal que le precedían: que hablando en el pecado venial había dicho públicamente que la Virgen no había estado libre del mismo y que es lo que decía santo Tomás. Que no estuviera, no obstante, no impide que se entienda por la réplica con que contestaba. En ella, primero, subrayaba la malicia del testigo de cargo porque le había acusado no obstante que sabía "cómo yo hauía enseñado en el púlpito la letra del maestro Nauarro y del maestro Abilés que aprobauan lo que yo hauía predicado de Nuestra Señora". Con la letra debía referirse a una carta, pero no explica por qué necesitaba una carta o un documento que le sirviera para demostrar la ortodoxia de su predicación y, más en concreto, de lo que predicaba sobre la Virgen. ¿Había tenido algún problema anterior sobre esta cuestión? Además, ¿por qué precisamente tenía validez la garantía que ofrecían esos dos maestros y no otros? Dejaremos estos interrogantes abiertos pese a que ni el maestro Navarro y ni el maestro Avilés nos sean desconocidos. El maestro Navarro es Martín Navarro, que fue canónigo magistral de la catedral de Sevilla en dos etapas. A la primera había llegado para sustituir a Rodrigo Fernández de Santaella en 1509 siendo canónigo de Cuenca, después de que fuera colegial de San Bartolomé y catedrático de la Universidad de Salamanca, y terminó en 1513, cuando perdió la prebenda a manos de un competidor curial. La segunda la inició en 1515 y duró hasta su fallecimiento en julio de 1528[73]. La carta que aireó Juan de Ávila se escribió, por consiguiente, antes de esa fecha y debía referirse a cuestiones originadas entonces en una época aún más temprana de su predicación, que sólo pudo iniciarse en 1526, después de su llegada a Sevilla. No podemos entretenernos ahora en este interesantísimo personaje

ISID.2130.1056). La bibliografía sobre el inmaculismo es inmensa, aunque de desigual calidad. Esperamos que se nos excuse asimismo por no remitir a ningún título en particular.

73 Cf. Hazañas, *Maese Rodrigo*, 363-364, 365-367.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

que fue Martín Navarro, pero conviene recordar que gozaba de un gran prestigio como predicador, oficio que, por otra parte, era inherente a su condición de magistral. Predicador fue también el maestro Avilés, aunque no disfrutó de ninguna prebenda en la catedral sevillana y apenas sabemos de él más que estuvo contratado en ella como predicador y que se le localiza predicando entre 1525-1530. Después de ese año se pierde su rastro sin que sepamos qué le ocurrió[74].

Estos dos nombres apenas funcionarían como un pretexto para que Juan de Ávila proclamara un encendido manifiesto de fervor a Nuestra Señora. No se puede dudar de su sinceridad. A la mediación de la Virgen le atribuía la gracia de Dios "para que —como decía— en algo enmendase mi vida" y declaraba que estaba convencido de que con su favor recibiría la gracia precisa para su salvación. ¿Cómo iba a predicar algo que la deshonrase? Todo lo contrario, "la e siempre reuerençiado y honrrado, aunque no tanto quanto yo le deuo y ella mereçe más, a lo menos quanto mis flacas fuerças an alcançado y alcançaren". De esta manera, con estas palabras llenas de devoción mariana, rememorando el papel mediador de la Virgen, terminaba su escrito de defensa. Si volvemos a su principio, vemos cómo esperaba que todavía tuviera la oportunidad a aportar más razones como las que contenía el interrogatorio, el de abonos, que había presentado para acabar de probar su inocencia. Aunque de nada valga quejarse, lamentablemente no disponemos de tal interrogatorio. Como correspondía al momento, Juan de Ávila daba fin haciendo una declaración de fe y de ortodoxia doctrinal sin fisuras y tachando en general los testimonios de todos los testigos de cargo para coronar el escrito con la petición de absolución y libertad.

---

[74] A Avilés lo contrató el cabildo catedralicio como predicador asalariado en 1525. El 25 de enero se le encargó el sermón del día de la Candelaria, uno de los más importantes del año, y el 13 de febrero se le encomendó que predicara los lunes de la cuaresma de ese año alternativamente con otro predicador. Se le renovó el contrato como predicador el 23 de mayo de 1526, ACS, FC, I. Mesa Capitular, lib. 07059, ff. 8v, 15, 16v. Sus salarios como predicador para 1525 y 1526 en ACS, FC, IV. Fábrica, lib. 09381, f. 10; lib. 09382, f. 24. Para 1528 y 1529, ib., lib. 09384, f. 33v; lib. 09386, ff. 9v, 11v, 14v. Para 1530, ib., lib. 09387, ff. 6, 9, 10; lib. 09388, s. f.

VI

Quien quiera que entresacó este texto del proceso inquisitorial que sufrió Juan de Ávila no explicó las razones que le llevaron a hacerlo, ni tampoco por qué escogió el escrito de defensa y no otra parte del mismo. Ni siquiera fue cuidadoso con la reproducción de la relación de las acusaciones del fiscal y eludió mencionar los nombres de los acusadores. No dejó pistas que nos hubiesen permitido imaginar las fases anteriores del proceso, ni anotaciones que fueran señalando las fechas en que fue desarrollándose. No hay forma de saber quién lo copió. Desde luego debió de ser alguien que tuvo acceso al archivo del Santo Oficio de Sevilla y también desconocemos por qué y para qué. Quizás lo copió simplemente para sí mismo sin ninguna otra intención. El hecho es que no se difundió y los que terminaron conservándolo tampoco quisieron divulgarlo. Paradójicamente, todas estas preguntas sin respuestas garantizan la autoría del escrito. Tal vez se podría alegar que se aleja con frecuencia de algunos de los rasgos fundamentales del estilo literario de Juan de Ávila. Pero no es difícil contestar esta objeción. Un texto como éste, escrito en las condiciones que conocemos y bajo la presión de la amenaza que pendía sobre su cabeza, no tenía intención literaria. El mismo texto contiene abundantes muestras de que su finalidad era la demostración de la inocencia del sujeto protagonista, el reo, de las acusaciones que le habían llevado ante tan temido tribunal. La satisfacción de este objetivo pasaba por el despliegue de argumentos positivos y, a la par, por la justificación de las razones que explicaban tanto que los testimonios de los testigos de cargo carecían de fiabilidad, como que éstos, además, eran individuos que se habían movido por malicia e ignorancia. El discurso del escrito se construyó pensando en que se cumplieran todos estos requisitos y no se le pueden aplicar criterios estilísticos que responderían a otros géneros. Además, no estaría de más recordar que el arte de escribir como el del *ars praedicandi* va tomando forma con el paso del tiempo, acompasado a la evolución de la personalidad del autor, receptor de influencias exteriores, experimentador de sus propias experiencias ante

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

el mundo y agente y paciente de sus vivencias internas y de la modelación de su espiritualidad. Desde esta perspectiva, conviene subrayar que, desde ahora, este escrito, en cuanto que se presentaría ante los inquisidores entre enero y el 16 de junio de 1533, fecha de la emisión del voto de la junta de asesores[75], sería el más antiguo del que Juan de Ávila fue autor.

Como hemos venido diciendo, Juan de Ávila era entonces todavía un hombre joven que había recorrido una vida apostólica relativamente breve, pese a que de su defensa se deduce que ya tenía discípulos y que era un predicador que atraía multitudes, bien que en la reducida geografía de esta primera fase de su predicación, que se extendía por la ciudad de Écija y algunas otras villas de la diócesis de Sevilla. Aun teniendo presente los convencionalismos que pesan sobre un texto condicionado por la finalidad para la que fue escrito, su lectura permite reconocer la voz insustituible y personalísima del autor, comprometido hasta la raíz con la verdad de la que se cree transmisor. Se ve cómo esa confianza en sí mismo que refleja en su alegato defensivo no podía salir más que de la convicción absoluta en su fe religiosa. Cómo hemos visto que declara, no cabía en él fingimiento ninguno y la sinceridad y la potencia de su mensaje no podía ser simulada y éstas serían unas constantes que mantendría a lo largo de su vida. Por si no fuera suficiente, el escrito contiene informaciones de carácter biográfico cuyo conocimiento sólo estaba al alcance del mismo Juan de Ávila. Así, la datación del aquel sermón que predicó en Écija sobre los pobres y los ricos que tanto escandalizó a sus delatores que refirió a la estancia en esa ciudad del inquisidor doctor Valderrama o la mención a una carta del maestro Martín Navarro y del maestro Avilés que le sirvió para reforzar la ortodoxia del que predicó sobre la Virgen. Pero, sobre todo, lo que dice en su airada respuesta a la acusación de alumbradismo sobre los límites cronológicos de su presencia en la Universidad de Alcalá de Henares. Este mismo motivo le lleva a sugerir la razón, tan íntima, que le llevó a abandonarla. Sin embargo, aunque no fuera esa su

[75] Cf. Abad sj, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 136-140, la traducción española y el estudio; el original italiano, 163-164.

pretensión, el escrito deja traslucir la formación universitaria que había recibido. Se observa no sólo en la utilización de sus conocimientos de lógica y dialéctica para el despliegue de su argumentación, sino también porque sería la que le había abierto la lectura de los Padres y de los doctores que de manera tan adecuada citaba. Es el mismo Juan de Ávila quien se encuentra aquí y que florecería en los años siguientes. Por esto en el texto ya nos damos de bruces con algunos de los grandes temas que irán constituyendo su obra y con algunas de las actitudes que mejor representan su espiritualidad. El reconocimiento de la importancia excepcional de la labor evangelizadora y la autoconciencia del predicador, la valiente reclamación de su libertad como tal, principio cuyo cumplimiento sería cada vez más difícil de mantener según avanzara el siglo, estarían entre ellos. A su lado su visión compasiva de la realidad social que le rodeaba. Es verdad que el tratamiento que aparece en este escrito de la pobreza y la riqueza gira en torno principalmente de la interpretación de los textos evangélicos. El problema se enfoca hacia la salvación de los pobres y los ricos. Pero Juan de Ávila confiesa que la cuestión le sobrevino al comprobar el estado en que estaban los pobres. Esa preocupación por los pobres, que enlazaba por la catequesis que debía practicarse entre ellos y los niños, y por las obligaciones que debían echarse sobre sus espaldas las autoridades y los pudientes con relación a los desfavorecidos impregnaría su obra en el futuro. Por último, se haya en el escrito un tema que está vinculado, quizás más que ninguno, a los estratos más profundos de su alma. No vacila en explicitar aquí el rechazo de la acepción de los cristianos por sus orígenes y procedencias, prejuicio que él mismo debió de soportar en el proceso. Su idea y su actitud eran coherentes con su condición de converso, de la que era perfectamente consciente, pero sabía que todavía más eran inseparables de su concepción de Iglesia de la unidad fundamental de todos los bautizados en Cristo que había aprendida en san Pablo.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

El escrito de defensa de Juan de Ávila

Para la transcripción se ha respetado normalmente la ortografía del original. Incluso se ha optado por mantener la u intervocálica, aunque se reconoce que puede resultar una incomodidad para el lector actual. Se ha eliminado la doble rr en el inicio de palabra. El texto se ha puntuado y acentuado. Para una mejor comprensión de su análisis se ha señalado entre corchetes la correspondencia con los cargos de la acusación tal como están numerados en el extracto.

"Proceso contra el P[adr]e M[aestr]o Ju[an] de Áuila q[uand]o estubo presso en la inq[ui]s[ici]ón.

Contra el bachiller Juan de Áuila.

Contra el dicho se remitieron de Córdoba examinados en Éçixa onze testigos.

Testigos fiscales en Écixa onze.

Edad

Cerca de treinta y tres años

Xenealogía la dio en forma siguiente

Padres

[en blanco]

Contestadas las propossiçiones con mal entendimiento de ellas y respondidas defendiéndose y dándolas entender con toda modestia.

Acússole el fiscal de hereje y las propossiçiones que le acussó fueron las siguientes.

<Acussación> 1. Primeramente, que, siendo de generación sospechossa, deçía que muchos de los que quemauan morían mártires y que su alma como la de ellos.

2. Que explicando el Euangelio dixo que Nuestro Señor se sentó en el pozo ablando a la samaritana y, al tiempo que el euangelista dixo las dichas palabras, tenía el corazón en otra parte y que otra cossa pensaua quando dixo que se sentaría en el pozo.

3. Que dixo públicamente hablando en el peccado venial que la Virgen Santa María, nuestra señora, no fue libre del dicho peccado hasta tanto que comulge (sic) a Nuestro Señor Jesu Christo y que esto deçía sancto Thomás, y que asi // (f. 172v) mismo auía dicho que los ricos es impossible salbarse y que es erejía dezir que tiene más aparejo para se saluar que el pobre y que la oración a de ser mental y de hauer dicho y afirmado muchas cossas escandalossas y sospechossas a nuestra sancta fee.

<Respuesta de las propossiçiones escrita de su letra y sacada como él la hizo.>

M[uy] R[everend]os y M[uy] Ill[ustr]es señores

El bachiller Juan de Áuila en el pleito que traigo con el reberendo señor el bachiller Juan Ramón [sic = Román], raçionero en esta sancta iglessia de Seuilla, promotor fiscal en este Sancto Ofiçio, alegando contra los testigos que se metieron en publicaçión, digo que yo he enteramente declarado la verdad, assí en la respuesta que di a la acussaçión quando me fue puesta, como en las que respondí quando se me leyeron los testigos en los otros actos de este proçesso y desto fueron reçibidos, examinados y ratificados en este Sancto Ofiçio por vuestras merçedes. Los mismos testigos binieran a concluir cómo yo estoy inoçente y sin culpa de esto que me ponen porque muchas vezes acaeze que los que predican dificultan una cossa y al fin paran en declarar y tener la conclussión cathólica y los oyentes o no lo entienden o no tienen atençión hasta el fin de la habla o, por otras muchas caussas, suelen tomar lo malo y dexar lo bueno, o no lo quieren dezir, y assí fue en lo que algunos testigos quieren dezir que yo dixe que [cargo 1] «aunque no se confessasse y comulgase y pidiese a Dios misericordia en el artículo de la muerte y, si después por casso tornase a reinçidir en los peccados, no con intenzión de peccar contra su Dios, y bolviese a pedir confessión y comunión y misericordia a Dios, que este tal no se salbaría». Digo que en caso que esto dize (sic) no entendió lo que dixe o no quisso dezir la ressoluçión cathólica que yo di, porque él mismo confiessa que yo di çierto entendimiento a la propossición // (f. 173) que yo antes hauía dicho, los quales si fueran eréticos, él los dixera, y si fueren cathólicos, como de susodicho resulta que fueron, el qual yo no apruebo en más de quanto haze en mi fabor, no ay de qué me acusse pues que entendí categóricamente lo que dixe. Y también pareçe clara la maliçia y ignorançia de este testigo en la manera de su deponer, la qual es tan yntrincada que no se puede comprehender lo que quiere dezir y qualquier hombre de buen juizio conozerá que no es possible que otro hombre de mediano entendimiento dixese semejantes palabras, aunque mucho tiempo pensase en ellas, porque ni atan ni concluyen cossa alguna y solo la perflexidad (sic) que este testigo tiene en su dicho y el no darse a entender basta para confussión suia y liberaçión mía, y muestra bien el odio y mala voluntad que me a tenido para deponer contra mí. Y en los tales testigos perplexos que no declaran sus dichos y que los ofuscan y obscurezen ninguno crédito se les deue dar, mayormente en offiçio tan sancto como éste, con el qual las probanças an [de] tener claridad meridiana y, pues la depossición de este dicho tiene defecto que habla perflexa y obscuramente, su dicho no haze fee ni prueba porque la

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

primera cláusula en que dize que, aunque un hombre se confessase y comulgase en el artículo de la muerte y pidiese a Dios misericordia, la deja este testigo imperfecta y suspenssa sin darle conclussión porque en lo que luego dize y, si por casso tornase a reinçidir, etc., ya comiença otra cláusula y quedó la primera indeterminada // (f. 173v) sin dezir cossa alguna. Y allende desto, de su dicho consta claramente su maliçia, ignorançia demasiada y porque aquello que dize, no con intención de pecar contra su Dios, o quiere dezir, que no pecca o pecca por ignoranzia y de qualquiera manera de éstas, es tan gran indauertençia y raçón tan mal penssada ésta que este testigo dize que, no solamente no se deue creer que yo la dixese, mas ni quien un solo año huuiese estudiado gramática, ni se deuía admitir tal dicho contra alguno si no le prouasen questaua fuera de seso, porque quién que no sepa (por simple que sea) que más ay a de ser reçiuido a perdón el qual no tiene yntención de peccar en lo que haze, que el que lo haze con yntención de peccar, pues que a todos es notorio que más graue es el peccado que se cometió por maliçia que por ignorançia. Lo contrario de lo qual este testigo afirma que me oyó dezir. Y también este dicho testigo muestra su mal entendimiento en aquellas palabras que dize que yo dixe y, si no hubiere echo penitençia *in articulo mortis* y después tornase a reinçidir en los peccados, no se saluaría, y porque ninguna caussa ni apariençia ni opinión aya para negar el remedio al que reinçide después hauer echo penitençia *in articulo mortis* más que al que reinçidiese después de hauer peccado en tiempo de sanidad y, por tanto, tan gran ignorançia no se deue creer que yo la dixe. Y asimismo dixe que éste y el segundo testigo no son contestes porque el uno depone por una de una manera y por unas palabras, y el otro por otras palabras y en otro casso diuersso. Y también ay repugnançia entre los dichos de entrambos porque el primero claramente siente y dize que // (f. 174) yo dixe que en el artículo de la muerte se puede hazer penitençia de los peccados passados y alcançar perdón de ellos en quanto dize que, aunque un hombre se confessase y comulgase en artículo de la muerte pidiese a Dios missericordia y, si después tornasse a reinçidir en los peccados, etc. En lo qual claramente dize que la penitençia que el tal hombre hiçiese *in articulo mortis* en peccados mortales que antes hauía cometido, y esto pareçe en lo que dize que, si tornase a reinçidir en los peccados no se saluaría, porque esta palabra reinçidir quiere dezir tornar a cometer los peccados que antes se hauían cometido. Y, pues este testigo dize que este que reinçidiese no se salbaría, claro es que se entiende del que reinçidiese en peccados mortales y, por consiguiente, se sigue que los peccados que antes de la dicha penitençia hauía echo también heran peccados mortales y de ellos haçía penitençia y pedía misericordia a

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Dios y se confesaua y comulgaua *in articulo mortis*. La qual penitençia *in articulo mortis* dize claro este testigo en sus palabras que era uerdadera y alcançaría perdón, pues que la caussa porque éste que reinçide no se saluaría dize que es por el reinçidir y no por hauer sido perdonado *in articulo mortis*, que, si era en el artículo no fuera perdonado por aquello, se condenará aunque no reinçidiera, por manera que claramente dize este testigo que yo dixe que si uno hubiese cometido peccados mortales y hiziese de ellos penitenzia y se confessasse y comulgasse *in articulo mortis* y pidiese a Dios misericordia, que este tal se saluaría si entonçes muriese. Lo contrario de lo quel afirma el segundo testigo que me oyó dezir. Y si pareçe claro que en una mesma habla y en un mismo tiempo el uno entendió lo contrario quel otro y, por tanto, // (f. 174v) no se le deue dar crédito. Y, allende de la contradición que en estos dos testigos ay, no se deue hazer casso de lo que el segundo de ellos diçe y esto por lo que el mismo segundo depone en quanto diçe que, como yo obiese dicho, era impossible saluarse uno *in articulo mortis*, y que estubiese yo buen ratillo hablando sobre ello que él no tomó de aquella plática ni se acuerda más de aquellas palabras, claro es al (sic) mismo se quita la fee de su dicho, porque si a tal dicho se diese fee, no había plática por bien dicho que fuesse de lo qual no se pudiese sacar errores y aún otras herejías peores. Para testificar bien de una plática todo a de ser muy bien entendido y acordándose de ella. Y, para juzgar de un casso, todo entero se a de sauer y no basta tomar una sola palabra sin mirar lo preçedente y supsequente porque, si uno quisiere calumniar al propheta Dauid en quanto dize en psalmo *non est Deus*, respondérsele y a que mirase lo preçedente que dixi (sic) *dixit insipiens in corde suo* [Salmo 13 (14): 1; 52 (53): 1]. Y si le quisieren calumniar lo mismo porque lo dize en otro psalmo, respondésele y a que mirase toda la cláusula que diçe *non est Deus in conspectu eius*. Y los que esto no miran creo que también calumniarán a Nuestro Señor si le oieran dezir «si alguno biene a mí y [no] aborreçe a su padre y madre, etc.», creo que también se escandalazarían (sic). Y, aunque después les declarara cómo era este auorezer (sic), dixeran como el primer testigo de mí dize, que di otros entendimientos a la dicha propossición o como el segundo testigo dize, que, aunque estuuo un rato hablando, él no tomó más de toda la plática de aquella palabra que diçe aborreçer padre y madre. Y, pues los santos doctores en los quales yo estudio con mucho cuidado y los alego con mucha reuerenzia // (f. 175) y [cargo 5] el deçir que no quiero predicar mis glossas porque son más (sic), déuese quitar toda sospecha de presunción contra mí. Y a lo que este testigo diçe de capítulos que se leyeron en Alcalá de Henares contra alumbrados respondo que de tales capítulos io nunca supe ni oy en Alcalá ni fuera de ella hasta que ley el dicho testigo, el cual

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

sin caussa ninguna sospecha de mí que era alumbrado, siendo verdad, como probaré, que ni en Alcalá ni fuera de ella nunca tal cosa se a sospechado de mí, ni aya tenido comuerssación con perssonas infamadas de ello, ni al tiempo que yo estudié alli hauía fama que auía en ella alumbrados. Y quando yo me bine de la dicha villa de Alcalá fue un año antes del tiempo que este testigo dize y nunca más e tornado allá, mas e estado aprobechando a mis próximos, por el qual fin me salí de Alcalá. [cargo 17] Y menos se deue creer lo que este testigo diçe en el dar limosna de las mugeres sin liçençia de los maridos, porque, allende de hauer yo dicho muchas y muchas uezes lo contrario, no se deue creer de mí que io ignorase lo que el maior idiota del mundo no ignora; y [cargo 18] en lo que diçe del matrimonio y virginidad, digo que si él siente que no es mejor estado el de la birginidad que el del matrimonio, compañero es de Jobiniano, hereje cuia herejía fue aquesta, la qual fue con su autor condenada como dicen San Gerónimo, San Augustín y Santo Tomás. [cargo 11] Y en lo que este testigo dize que le dixeron que yo hauía dicho que no se auían de adorar los acçidentes en el santíssimo sacramento, digo que assí lo dixe entonces, que no se deuen adorar como Dios pues que no lo son, mas el que estáençerrado debajo de ello, y en esto y en todo lo demás declara este testigo su mucha ignorançia y ninguna // (f. 175v) fee se le deue dar porque al primer sermón que me oyó diçe que me tubo por alumbrado. La maliçia le çegó para que ninguna cossa que yo dixesse le pareçiese bien.

[cargo 7] E tanpoco haçe contra mí fee ni prueba cossa alguna de las que el quarto testigo diçe porque, según pareçe, él da poco crédito a las palabras de Christo en el euangelio, las quales yo creo que son verdad, assí como yo creo que Dios es verdad, y, si las otras palabras del euangelio no fueren verdad, el que las dixo no sería verdad porque la uerdad no miente ni puede mentir y, por tanto, sería mexor sacar de ygnorançia a estos testigos que reçiuidos sus dichos.

[cargo 6] Menos fee y prueba haçe este testigo contra mí y el octauo y el déçimo que deponen contra mí en lo que toca a la saluación de los ricos porque son solos y singulares y contestes, y de sus palabras se saca cómo no hazen fee porque, pues este quarto testigo dize que en todos mis sermones predico que es impossible saluarse los ricos, bien da a entender su extrema ignorançia y maliçia, pues que ningún hombre de seso que me aya oído hablar en materia de ricos tal no a entendido ni entiende de mis palabras, mas que hablo en ello cathólicamente. Y pues este testigo dize que yo hablé de los ricos en aquel sermón, como en todos los dichos, claro está que él se engañó en aquel sermón como en todos los dichos y que yo hablé cathólicamente aquella uez como todas las

otras. Y lo que dixe que dixe de los ricos, que es impossible saluarse, no haze fee ni prueba, si no probase, que de lo preçedente y subsequente yo obiese hablado de los ricos buenos porque, según San Hierónimo // (f. 176) y San Juan Chrisóstomo y Santo Thomás y Nicolás de Lira y otros doctores, el sentido literal de aquel euangelio que dice «más lixera cossa es entrar el camello por el ojo de la aguxa que el rico entrar en el Reino de los çielos» es aqueste, que así como en las preçedentes palabras hauía dicho Nuestro Señor que el rico dificultossamente entra en el çielo, assí en otras seguientes palabras quiere dezir no que es difíçil mas impossible el rico entrar en el çielo. Lo qual se entiende de los ricos malos. Y pues estos dichos doctores ponen esta palabra impossible en esta mat[eri]a y dizen que el euangelio lo quiere dezir en quanto pone la semejança del camello, no deue de haçer fee contra mí este testigo ni los demás que desto me acussan si no probasen (lo qual no prueban) que yo lo hauía dicho de todos los ricos, malos y buenos, o de todos los buenos porque de otra manera más promptos an de ser los juezes para absoluer que para condenar en lo que bien y mal se puede entender, quánto más según la ignorançia de estos testigos se puede con mucha raçón creer, que ni entendieron lo que se dixo ni preçedentemente ni subsequentemente. Y en este mismo ierro caió el octauo testigo y por esso no haçe fee en dezir que yo dixe «desespérense los ricos del çielo», porque estas palabras se pueden muy bien dezir biniendo hablando de los ricos malos, assí como si uno dixese «lo[s] que no quieren cumplir los mandamientos de Dios mas morir en peccado despídanse del çielo». Claro es que, aunque no tornase sobre la postrera palabra, no por esso era mal dicha, pues bastó declararla en lo preçedente. Y, por tanto, // (f. 176v) pues la palabra «desespérense» puede ser y bien mal dicha, deue el testigo dar testimonio para testificar y por esso no haçe fee y por esso no haçe fee (sic) y por la misma caussa no haçe el testigo dézimo, cuia ignorançia y maliçia pareçen claramente en su dicho, pensando que en materia de ricos no se puede dezir esta palabra «impossible», sobre la qual él tanto incapié, porque, según se a prouado muy bien, se puede dezir hablando de ricos malos. Y pues al tiempo que yo hice este dicho sermón en que hablé de los ricos estaua en la dicha ciudad de Éçixa el señor doctor Balderrama, inquisidor de Córdoba, y hauía puesto cartas de edicto para que todos los que supiesen o obiesen oído qualquiera herejías se las fuesen a dezir so pena de excomunión. Y después del dicho sermón estuuo el dicho señor inquissidor en aquella ciudad muchos días, qué es la caussa porque este dézimo testigo y el octauo no depusieron esta herejía y aguardaran a deponer en el mes de enero deste año presente de treinta y tres, que [es] en un año y medio después del dicho sermón, mayormente pues ellos mismos diçen que

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

entonces les pareçió mal lo que yo hauía dicho y, siendo assí, excomulgados estubieron todo aquel tiempo y en excomunión reçiuieron sacramentos aquella quaresma y, como malos christianos y sospechossos en la fee, y no se les deue dar crédito y antes es de creer que depussieron por passión y que no se acuerdan bien del dicho sermón pues que, al tiempo que yo lo prediqué, ellos no lo depussieron. Y lo que más declara la uerdad y ignorançia de aquestos dichos testigos, combiene a sauer, quarto, octauo y dézimo, es que contra sermón tan señalado como aquel fue y en lugar tan público y donde concurrió mucha // (f. 177) copia de gente, assí clérigos como caualleros y letrados y de todas suertes, solos tres testigos diçen que entendieron lo que la otra copia de gente no entendió, porque conueniente cossa fuera que para una erejía como ésta, tan neçia y tan pública, obiera mucha copia de testigos, y a ninguno de los que estauan presentes se les passara por alto y que no ay para esto la dicha copia de testigos que obiera si tal cossa dixere, señal es que yo nunca tal dixe y assí se deue creer. Y si a éstos les pareçió otra cossa, es por su ignorançia y por ser ricos malos, a los quales el sermón tocó, y no es marauilla que por esto murmurasen de mí, pues que es costumbre en los auarientos murmurar de quien les predica que no lo sean, como acaesçió a los farisseos contra un sermón en que habló de esta manera Jesuchristo Nuestro Señor como dice San Lucas: «audieuant autem omnia hec pharisei qui erant auari et derideuant illum» [Audiebant autem omnia haec pharisaei, qui erant avari, et deridebant illum, Lucas 16: 14]. Y en ninguna manera se puede pensar tanta ynorançia de todos los oientes que en el dicho sermón estauan que no entendieran erejía tan clara y la fueran a deponer pues tan a la mano estaua el dicho inquisidor. Ni tanpoco se puede creer de mí que io dixese cossa tan neçia que para dezirla ni authoridad, ni razón, ni opinión, ni apariençia, ni la diría, ni consentiera que delante del se dixese el más ignorante hombre del mundo, mayormente que yo e confessado, absuelto y comulgado a muchas perssonas ricas, lo qual basta por probança que yo no dixese los que aquestos dichos testigos dizen que en aquel sermón dixese. Antes yo hablé en él cathólicamente, exortando a los ricos a que hiçiesen limosna a los pobres porque fui informado que en aquel tiempo auía muchas y muy grandes neçessidades, // (f. 177v) espeçialmente en una mujer que por no tener pan se mantenía con quessillos de malbas. Y dixe bien de los buenos ricos, sin que a ningún género de personas lisonjase porque es muy ageno de mí, y reprendí a los ricos malos con toda verdad y con toda tenplança, como todas las uezes que reprehendo lo suelo hazer. Y en lo questos testigos dizen que dixe, que era cossa más segura ser pobre que rico, bien demuestran su ignorançia y maliçia pues no les pareçió bien la uerdad porque,

según de la sagrada escriptura y doctores sanctos se saca, la posesión de las riqueças haçe dificultad para entrar en el Reino de los çielos y que es cossa dificultossa conseruar la caridad entre las riqueças, y assí se entiende según los doctores lo que euangelio dize, que el rico dificultossamente entrará en el Reyno de los çielos. Y, aunque es verdad señal de mucha virtud ser uno bueno entre las riqueças y assí se entiende según los doctores lo que el euangelio dize, que el rico dificultossamente entrará en el Reino de los çielos, empero por ser cossa difficultossa ay pocos tales, y esto es los que Ecclesiástico dize: «bienauenturado el rico que era allado sin mancha y que no se fue tras el oro, ni espere en dineros y thessoros, quien es este y loarlo emos porque hico marauillas en su vida» [«Beatus dives, qui inventus est sine macula, / et qui post aurum non abiit. / Nec speravit in pecunia et thesauris! / Quis est hic?, et laudabimus eum; / Fecit enim mirabilia in vita sua». Eclesiástico, 31: 8-9]. Cerca de lo qual dice Santo Thomás: «verdaderamente haçe marauillas el que uiendo (sic: viuiendo) en riqueças no pone el coracón a ellas, y si alguno ay tal, sin duda se prueba ser perfecto». Y en otra parte parte diçe que las marauillas que el tal rico bueno haçe son que, puesto entre las riqueças, no ame las riqueças, que el tal // (f. 178) rico bueno haçen son, que puesto entre las riqueças (sic) (1). Y esto mismo claramente Nicolás de Lyra sobre la dicha authoridad. Y, si menester fuere, yo daré muchas y muchas autoridades y dichos de sanctos doctores, que se prueba la mucha dificultad que ay para ser bueno el hombre entre las riqueças. Por lo qual es consejo de nuestro Redemptor Jesuchristo que quien puede benda todos sus bienes y los dé a los pobres [Mateo 19: 21], no porque en la pobreça conssiste la sanctidad, ni porque sea impossible los ricos saluarse, mas porque, como los doctores entienden aquel euangelio en que Christo pone este conssejo, es más segura cossa para entrar en el çielo careçer de riqueças que el tenerlas, y, si alguno dixere que el ser rico y dar poco a poco limosnas es tan bueno como el darlas de una vez todas a las pobres por Christo y uiuir en boluntaria pobreça, este tal la erejía de Bijilançio sustenta, la qual fue condenada con su autor como San Gerónimo, San Augustín y Santo Thomás diçen. Ni es contrario a esto lo que dice San Ambrosio: «Dominus non uult simul efundi opes sed dispensari», porque se a de entender, como dize Santo Thomás, que no nos obliga Dios a esta dicha pobreza de preçepto, mas que lo da por conssejo. Y, pues la sentençia de Christo es, entendiéndola según los doctores, que el rico dificultossamente puede entrar en el çielo porque es dificultosso ser bueno y rico y consejo de Christo es uiuir en pobreca voluntaria por ser más seguro, clara cossa es, que son palabras de Christo, el estado de los tales pobres ser más seguro que el de los ricos, y quien contradiçe estas palabras de Christo

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

ereje es, como lo sería quien dixere que Dios no es Dios. Lo uno, porque todas las verdades de nuestra fee an de ser creídas porque son dichas por una misma verdad inmutable // (f. 178v) y por esso quanto a este motiuo, que es el motiuo de nuestra fee, todos ellos deuen ser igualmente creídas (sic), porque la verdad que las reuela, que es Dios, no reçiue más ni menos. Y, lo otro, porque esta palabra no siempre dize igualdad mas algunas vezes semejança. De todo lo qual pareçe que yo hablé bien con todo dicho sermón y dezir lo que dixe fue menester para mouer y perssuadir a los ricos a que fueren buenos y diessen limosna. De lo qual, si fueron escandalizados dos o tres ignorantes, poco haçe al casso, pues a todos los otros les pareçió bien.

[Cargo 2] [Cargo 3] E menos fee debe hazer contra mí el sexto testigo que diçe que me oyó dezir de muchos de los que quemauan yuan mártires, cuya ignorançia y maliçia es tan grande que antes mereçe castigo que crédito porque cualquier hombre de buen juiçio verá que yo nunca dixe tales palabras, las quales entendiéndolas de los que mueren quemados permaneçiendo en su herejía es querer dezir que muriendo un hombre fuera de la fee y por negar la fee fuese mártir, lo qual es maldad tan grande que en ninguna manera de mí se deue creer que tal dixese, mayormente que dize el trezeno testigo que me oyó dezir que la Inquisiçión castigaua a los malos confessos, y ninguna razón ay para creer que yo llamase mártires a los que llamo malos, pues si se entienden las dichas palabras que este testigo dize de los que mueren como christianos con arrepentimiento de las erejías passadas, en ninguna manera se deue creer de mi tanta ignorançia que llamase mártires a los que mueren por sus delictos, maiormente por tal delicto que es contrario a la confessión de la fee que haçe al hombre ser mártyr, y, si yo otra cossa como ésta obiera dicho, obiera tenido algún escrúpulo acerca de este Sancto Offiçio, no obiera aconssejado y embiado a las personas // (f. 179) que me contauan que sauían cossas tocantes a él que lo fuesen a dezir y denunçiar a los señores inquisidores como lo e hecho, mas yo e tenido y tengo mucha deuoçión a este Sancto Offiçio y, biendo el fructo que por él se haze, de buena gana perdiera la vida por la consecuçión y defenssa del. Y, como yo siempre aya tenido y tenga y confío en Dios que terné tan arraigada la fee cathólica y el çello de ella, que a ninguna perssona daré en ello bentaja a gloria de Dios. Por tanto, yo e hablado libremente todo lo que combiene para prouecho de las ánimas de quien me oye en todo y por todo, como vuessas merçedes y otras qualquier perssona pudiera hablar, porque, si esta libertad se quitase al que entiende en aprouechar a las ánimas, según recta raçón se deua de hablar y sería mal no hablarse lo que yo aya confessado que e hablado azerca de esta materia.

Todo lo qual a sido tan templado y con tanta neçessidad dicho que es de marauilla cómo yo pudiesse hauer tanta maliçia que me biniesen a leuantar este testimonio que este testigo leuantó porque aún él mismo confiessa que no se escandalizó de mis palabras, lo qual es prueba clara que no fueron éstas que él dize porque, si éstas fueran, qualquiera perssona por neçia que fuera y de qualquiera perssona que las oyera se escandaliçara. Y nunca oy ni penssé que a hombre christiano de tal dicho acussasen hasta que ui contra mí esta acussaçión, la qual por ninguna uía deue haçer prueba contra mí, porque más deue pessar lo que se auerigua de mi vida y fama y cathólico crédito que en todas las partes donde he estado e tenido que lo que un solo testigo ygnorante y aún // (f. 179v) malo contra mí dize, que en ninguna manera fuera possible que, hauiendo yo confessado a tantos y contratado en secreto y en público a hombres de todas maneras y siendo mi vida noençerrada, mas pública, a todos quantos me quieren conuersar (que son muchos) que no ouiera alguno que me obiera olido esta maldad, si yo la tuviera, por mucho que encubrir la quissiera porque no puede lo finxido mucho tiempo durar sin descubrirse. Y, pues yo siento y e sentido de la fee cathólica rectamente, no se deue creer que tal maldad afirmase y, pues tengo abilidad y ciençia sufiçiente, no se deue creer que tal ignoranzia dixese. Y, pues mis palabras no an sido ni son escandalossas ni malsonantes ni preçipitadas, mas llanas y muy consideradas, quánto más zerca de esta materia, en la qual es razón que todo hombre hable con reuerençia, no se deue creer que yo tal inaduertençia dixese. Y, si este testigo dize que yo dixe esto, declárase si passó delante de otros, yo probaría con ellos yo prouaría con ellos (sic) estar yo sin culpa como en estotras cossas me acussan probaré. Y si dize que él estaua solo, más razón es que le tengan a él por maliçiosso y ignorante que a mí por escandalosso y indiscreto y sospechoso. Y, pues es cossa tan notoria quán lixeramente se engañan los que poco sauen en el entender los sermones y hablar de los predicadores, no se deue de hazer fundamento sobre sus dichos, mas juzgar lo que el tal predicador ablaría atenta su çiençia y vida y ffama y doctrina y el modo con que otras vezes suele hablar quando trata de aquella materia y obra qual (sic) testificar de los ignorantes aga alguna fee quando deponen de alguna cossa que oyeron, mas en el deponer de cómo entendieron, que es obra de hombres y no de animales, como el ver, mayormente en hablar de cossas de Dios, ningún // (f. 180) se les deue dar porque haçer casso de ellas es afirmarse a caña quebrada. Y, si vuestras merçedes obieran tomado entre manos a este testigo y a todos los otros que contra mí deponen y les obieran examinado y ratificado pidiéndoles razón de sus dichos y haçiéndoles las preguntas para inquirir la verdad como en este Sancto

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Offiçio se suele haçer, yo tengo muy çierta confiança en Dios que en los menores y dessatinos y contradiçiones y ignoranças y malquerenzias contra mí y mala vida de ellos hallarán caussas para castigar a ellos y librar a mí, de lo qual fuera Dios muy seruido. Y me obieran a mí quitado del trabajo de haçer escriptos y poner tachas y entender en otras cossas ajenas de mi recogimiento y no se estriuará (sic) algún fructo que con mis confessiones y sermones se haçía. Y por lo que más lo quissiera es por no hauer sido infamado de tan abominable delicto azerca de tantas perssonas y de tierras tan lejos adonde ha bolado (sic) la infamia, y e hecho escandaliçar a tantos los que de mí estauan edificados, aunque yo espero en Nuestro Señor que, como yo estoy sin culpa, él sacará oy en todo lo passado y me tornará lo que de antes tenía y más adelante. Y porque para mi justicia y liberaçión es conueniente que vuessas merçedes examinen los dichos testigos perssonalmente, por tanto, les pido y suplico que lo hagan, mayormente que las perssonas a quien fue cometida la ratificación de los testigos tomados y la reçepción de los nuebos y el notario ante quien passó son perssonas que no están bien conmigo, por tanto, las tengo por sospechossos. [cargo 4] E tanpoco haçe prueua contra mí el trezeno testigo porque ni lleua camino preguntarle yo la pregunta que él diçe en prinçipio de la confessión, ni lo suelo haçer con perssonas de quantas e confessado, antes lo que zerca de esta casso // (f. 180v) suelo hablar confessando y predicando es a su tiempo y lugar y con toda templança y sin escándalo, enseñando cómo todos los bauticados se deuen tener por hermanos y como tales se deuen tratar por palabras y obras porque, biendo los infieles el buen tratamiento que a los que se conuierten a nuestra fee haçemos, antes les da gana de se combertir a nuestra fee, que no se les quite biendo las injurias y mal tratamiento, y porque los que se conuierten no tengan tentaçión de arrepentirse de hauer reçiuido la fee biendo que son aborreçidos y injuriados de los que era raçón que fueran amados y honrrados. En el qual ni en el modo con que lo he dicho no solo no creo que he errado, mas e echo seruiçio en ello a Dios, y lo que qualquier buen confessor y predicador deuiera dezir, huiendo en ello y en toda mi conuerssaçión toda açepçión de perssonas y toda espeçie, mirando en todos a solo Christo, el qual murió por todos para que todos fuésemos una cossa en él.

[cargo 22] El catorzeno testigo que depone contra mí de lo que dize que dixe en Alcalá de Guadeira (sic) no haze prueua contra mí porque son sus dichos tan ignorantes y falssos y llenos de maliçia que ellos mismos se quitan la fee. A los quales dichos yo e respondido y lo que alegué que dezía San Augustín y San Cipriano çerca de aquella palabra que el credo dize: «Credo Sanctam Ecclesiam», ésta enseñó Cipriano en la declaración que hiço del credo y

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 11-86

en San Augustín en la expossición del mismo credo, que está en el sermón ciento y ochenta y uno *in vigilia Penthecostes*.

E el déçimoquinto testigo que depone de lo que diçe que dixese en la villa de Lebrija no contra mí fee ni prueba porque su ignorancia pareçe muy grande en que se escandalica de oyrme predicar que comer // (f. 181) el domingo antes de missa no era peccado mortal. [cargo 13] Y pareçe su maliçia en que quisso dezir cómo yo hauía enseñado en el púlpito la letra del maestro Nauarro y del maestro Abilés que aprobauan lo que yo hauía predicado de Nuestra Señora, en alauanças de la qual yo me querría todo gastar como perssona por cuyo medio tengo por mui zierto que me a dado Dios graçia para que en algo enmendase mi vida y tengo confiança muy çierto que con su fauor también me era dada para que me saluase. Y, por tanto, ni allí ni en otras partes yo e predicado cossa que sea en su deshonor, como este testigo leuanta (antes se me caiga la lengua), mas la e siempre reuerençiado y honrrado, aunque no tanto quanto yo le deuo y ella mereçe más, a lo menos quanto mis flacas fuerças an alcançado y alcançaren.

Por tanto, digo que buestras merçedes no deuen haçer casso generalmente de todo lo que el que los dichos testigos cada uno de ellos depone contra mí, ni de parte alguna de ello, assí por las razones que tengo dichas y alegadas como por todas las otras que entiendo alegar y probar en el ynterrogatorio que tengo presentado se contiene. Digo que yo e tenido y creído y creo y tengo y protexto de tener y creer todo lo que cree y tiene la sancta madre yglessia de Roma y en ella viuir y morir y comforme a esta creençia y e siempre viuido, dando siempre buen exemplo de mí en vida y fama y doctrina, y si algunos testigos algo an querido dezir contra mí, a asido por odio y mala boluntad que me an tenido sin les hauer echo yo por qué y an dicho contra mí muchas injurias y padeçen las otras tachas y objectos que ban articulados, todo lo qual e aquí por inserto y repetido. Y, por ende, pido a buessas merçedes que me // (f. 181v) den por libre y quito, para lo qual y para todo lo neçessario el Sancto Offiçio de vuessas merçedes imploro y pido cumplimiento de justiçia y niego lo perjudiçial; y si neçessario es, pido por reçiuidos a prueuas de lo que aquí digo y alego y de lo que ua articulado, no me obligando a prueba demassiada.

Reçibiose a prueua.

Probó bien sus esenpçiones y defenssiones.

Sentençiose suspendiendo la caussa y aduirtiéndole mirase cómo deçían aquellas cossas de que estaua testificado.

No se le dio otra satisfaçión.

Notable de su exemplo la mesma respuesta de las propossiçiones."

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1053

Juan de Ávila y la Inquisición (II): las personas del tribunal

John of Avila and the Inquisition (II): The People of the Tribunal

José Antonio Ollero Pina
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
jaollero@us.es
https://orcid.org/0000-0003-2563-8521

Resumen: Este estudio parte del análisis del sentido de la votación y de la sentencia que pusieron fin a la causa inquisitorial de Juan de Ávila para proseguir con una investigación sobre las personas que compusieron la junta de asesores y el tribunal que la dictó. Su objetivo no ha consistido sólo en la identificación de las mismas, sino que se ha extendido a la exposición de aspectos fundamentales de sus respectivas biografías, particularmente del desarrollo de sus carreras hasta 1533, aunque sin que se perdiera de vista la evolución posterior. Se ha reconstruido de esta manera una prosopografía específica para la cuestión que nos preocupa. La orientación de sus decisiones sobre el proceso de Juan de Ávila no es independiente del cómo fueron estos individuos. Se entiende que el conocimiento de cado uno de ellos, la posibilidad de establecer los rasgos fundamentales de sus personalidades, procediendo desde el conocimiento de sus orígenes familiares y sociales, así como de la formación que poseían, ayudan a explicar el contexto histórico y generacional en que ellos, como jueces, y Juan de Ávila, como reo, estuvieron situados.

Abstract: This study begins by analyzing of the meaning of the vote and the verdict that concluded the inquisitorial cause of Juan de Ávila. It then delves into a study of the people who comprised the Council and the Court that issued the verdict. The objective is not only to identify them, but also to present the key aspects of their life stories, particularly their career progression up to 1533, while also considering subsequent developments. This entails constructing a prosopography specifically tailored to the question at hand. The orientation of their decisions regarding the trial of John of Avila is closely linked to their individual identities. Understanding each person, including their family and social backgrounds, as well as their education, helps to elucidate the historical and generational context in which they, as judges, and Juan de Ávila, as defendant, were situated.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054
Recibido: 30 de septiembre de 2024
Aceptado: 23 de octubre de 2024

Palabras clave: san Juan de Ávila, Inquisición, Sevilla, Antonio del Corro, Juan Fernández Temiño, Pedro de Corral, fr. Domingo de Párraga, Pedro Alexandro, Alonso de Castilla, Sancho López de Otalora, sentencia.

Keywords: saint John of Avila, Inquisition, Seville, Antonio del Corro, Juan Fernández Temiño, Pedro de Corral, fr. Domingo de Párraga, Pedro Alexandro, Alonso de Castilla, Sancho López de Otalora, sentence.

Como hizo con todo el extracto del proceso inquisitorial de Juan de Ávila que se guardaba en el Archivo de la Congregación de Ritos, Camilo Abad no se limitó a publicar el voto y la sentencia en su esencial artículo, sino que también ofreció el primer ensayo de identificación de las personas que intervinieron en ese momento decisivo[1]. Si se llama el voto es porque en realidad se trataba del veredicto de la Junta de Asesores, requisito prácticamente imprescindible en la práctica procesal de la Inquisición que precedía a la sentencia como había llegado a ser norma antes de que el Consejo se apropiara de este paso[2]. En rigor, cada uno de los miembros de la Junta emitía su voto y la sentencia saldría de la distribución de esos votos, pero el resultado, tanto a favor como en perjuicio del reo, no tenía por qué reflejar la decisión de la mayoría porque, según los casos, intervenían otras variables. En el proceso de Juan de Ávila no se planteó ese problema porque no hubo discordancias. Los siete componentes de la Junta, inquisidores y letrados, declaran que habían acabado de ver el proceso ese mismo día, el 16 de junio de 1533, en la traducción de Abad,

> todo lo sustancial literalmente, y el resto por relación que de él se hizo, y en especial de las pruebas hechas por parte del Bachiller Juan Ávila; todos los señores Inquisidores y Letrados, unánimes fueron de parecer que (…).

---

1 Cf. Camilo M. Abad SJ, "El Proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", *Miscelánea Comillas* 6 (1946) 95-168, en las pp. 136-140, la traducción española y el estudio; en las pp. 163-164, el original italiano.

2 Sobre el papel y la función de la Junta de Asesores y la casuística que implicaba, cf. Bruno Aguilera Barchet,"El procedimiento de la Inquisición española", en Joaquín Pérez Villanueva – Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América. II. Las estructuras del Santo Oficio*, Madrid, BAC, 1993, 460-467.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

Hubo, por consiguiente, unanimidad en el voto, un hecho que, conociendo la mecánica procesal, puede interpretarse como que cada uno de ellos expresó su voto razonado por escrito independientemente y luego se comprobó que todos habían coincidido en el veredicto o, simplemente, que, sin tener que llegar al voto particular, la unanimidad se expresó directamente en el colegiado. De una u otra manera la sentencia recogía un juicio compartido sin disonancias. El voto concluyó en la absolución "de la instancia de este juicio"[3]. Esta restricción suponía que arrastrara una serie de consejos al tribunal que debía dictar la sentencia. Se le debía mandar al reo que en adelante mostrase moderación en el hablar y cuidase mucho lo que dijese y se ilustraba su recomendación con cuatro citas específicas tomadas de los cargos del proceso. Se comenzaba con la que insistía en la verdad de lo que decía, continuaba con la que versaba sobre el paraíso hecho para los pobres, para terminar con la de que los quemados por la Inquisición eran mártires y la que se refería a la cuestión de los ricos y la salvación. Esta última se expresaba de este modo: "que era herejía decir que el rico tiene más facilidad para salvarse que el pobre". Esta formulación se prestaba a confusión sobre lo que realmente había dicho, pero no menor era la que producía la anterior tal como figuraba escrita pese al empeño que había puesto Juan de Ávila en demostrar lo que creía que era su correcta interpretación. Las demás advertencias "de otras cosas no bien sonantes" quedaban implícitas, pero se instaba a que se notificasen en un memorial que debía seguir bajo las directrices de los inquisidores. Sin necesidad de repetirlas, la sentencia, absolutoria en la medida en que falló que el promotor fiscal no

[3] María del Camino Fernández Giménez, siguiendo a los tratadistas, distingue dos tipos de sentencias de absolución: la absolutoria y la absolutoria de la instancia. Por la primera el reo es absuelto por completo. Por la segunda, es absuelto de la instancia del juicio y, si surgen nuevas pruebas en su contra, el tribunal podría juzgarlo de nuevo y, si se daba el caso, condenarlo, *La sentencia inquisitorial*, Madrid, Ed. Complutense, 2000, 107. "No concede al reo una absolución con las mismas consecuencias que si se tratase de un inocente", concluye la autora en "La sentencia inquisitorial", *Manuscrits* 17 (1999) 131 (119-140).

probó su intento, obedeció los consejos contenidos en el voto. Reconocía que había nacido entre algunas personas escándalo y murmuración de las predicaciones de Ávila y le ordenaba la moderación que se le reclamaba. Para ello se le entregaría el memorial y se le ordenaba "que no toque tales materias", las que se enunciaran en el mismo. Por último, debía volver a los lugares donde había predicado, especialmente a Écija, Alcalá de Guadaíra y Lebrija, y en ellos volviera a declarar las cosas que hubiesen sido motivo de escrúpulo y escándalo para corregirlas. La sentencia era de obligado cumplimiento y comprendía la correspondiente cláusula conminatoria: amenaza de excomunión y nuevo procesamiento. Leyendo estos términos no puede deducirse más que Juan de Ávila se convertiría desde entonces en un predicador vigilado, siempre pendiente de que conciencias quisquillosas y escrupulosas le llevaran por segunda vez ante la Inquisición y, en consecuencia, seguramente, más prudente.

Según el texto, los siete votantes fueron "los Señores licenciados Antonio del Corro, Inquisidor, Juan Francisco Temiño, Provisor, Pedro del Corral, Juez de la Santa Iglesia de Sevilla, Canónigos de la misma e Inquisidores; el Maestro Fray Domingo Párraga del Orden de los Predicadores, el Doctor Alejandro, Canónigo de dicha Santa Iglesia, los licenciados Alonso de Castilla y Sancho López de Otálora, Jueces de los grados de dicha ciudad". De todos ellos, Camilo Abad sólo logró identificar a dos, Antonio del Corro y fr. Domingo de Párraga, y tuvo la honestidad de reconocer que no sabía el significado de los jueces de los grados, como tradujo, correctamente, del italiano "Giudici de'gradi". Además, en esta versión al español hizo algunas correcciones de lectura de la transcripción italiana del extracto, que sería producto de la que previamente habían hecho los traductores dieciochescos de la copia del proceso original que fue enviada a Roma. El italiano "Gio. Francesco Themino, Prouisore" lo modificó Abad —según se ve— en "Juan Francisco Temiño, Provisor" y "Pietro del Corsal Giudice della S. Chiesa di Seuiglia" en "Pedro del Corral, Juez de la Santa Iglesia de Sevilla". Sala Balust que, como él mismo subrayara, conocía la documentación italiana independientemente de Abad, publicando la

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

biografía de Juan de Ávila en el primer tomo de sus obras completas en 1952, reprodujo, no obstante, su traducción, pero prefirió mantener el "Temino" y el "Corsal" italiano en lugar de la doble corrección "Temiño" y "Corral". Por razones obvias, Sala Balust no tuvo ocasión de revisar el texto y de esta manera ha seguido apareciendo en las dos ediciones posteriores de la obra del santo[4]. Es posible que hubiera seguido un criterio distinto en la forma de escribir los apellidos si hubiera abordado la identificación de cada uno de los miembros del tribunal, pero no lo hizo. Esta cuestión debió considerarla secundaria para el análisis del proceso y ni siquiera se la planteó. Habría que esperar, en consecuencia, a que, recientemente, María Jesús Fernández Cordero volviese sobre la cuestión de las identificaciones, aunque tampoco le otorgara un especial relieve y se limitara a tres, quizás cuatro, de los miembros de la lista sin aportar nada nuevo respecto a aquellos en los que se detiene[5]. Sobre esta base entiende el sentido de la conclusión benevolente de la causa de Ávila partiendo de las características de la orientación religiosa e ideológica que ha propuesto Civale para algunos de los clérigos que formaron parte del tribunal de la Inquisición de Sevilla, en concreto para Antonio del Corro y Pedro del Corral. Según este autor, los dos estarían plenamente identificados con su arzobispo e Inquisidor General, Alonso Manrique. Desplazado como consecuencia de las luchas de

---

4 Cf. Sala Balust, "Introducción biográfica", *Obras completas del Bto. Mro. Juan Ávila*, 79-80 = *San Juan de Ávila. Obras completas.* I, 46. No haría falta advertir que no había experimentado cambio en el primer tomo de la edición de 1970. Ángel Alcalá varió la confusión al llamar Juan Francisco Término a ese Juan Francisco Temiño, cf. Ángel Alcalá Galve, "El apogeo del Santo Oficio (1569-1621): los hechos y las actividades inquisitoriales en España. El último tercio del siglo XVI. Control de espirituales", en J. Pérez Villanueva, *Historia de la Inquisición en España y América*, I, Madrid, BAC, 1984, 800 (780-841).

5 Se limita a Antonio del Corro, el Juan Francisco Temiño de Abad y Sala Balust, que corrige acertadamente por Juan Fernández Temiño, y el dominico fr. Domingo de Párraga. De Pedro del Corral sólo dice que era canónigo y vicario del obispo (*sic*), cf. María Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569). Tiempo, vida y espiritualidad* (BAC Normal 744), Madrid, BAC, 2017, 133-135.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

las facciones de la corte del gobierno real de la Inquisición y caído en desgracia ante el emperador, en la dimensión de la monarquía Manrique habría fracasado en su proyecto de imbuir en el Santo Oficio una inspiración erasmiana y humanista que de forma inevitable hubiese desembocado nada menos que en una posición irenista y tolerante. Pero, como si valiera de amortiguador, al menos en Sevilla un grupo de canónigos, que califica de "colti et illuminati" y que relaciona, Corro, Mondragón y del Corral, consiguieron mitigar la persecución de los conversos y permitieron que se desarrollase una libre concurrencia entre diversos modelos espirituales y religiosos[6].

Aunque sustentada por unos hilos muy tenues, esta explicación es tan atractiva que se antoja difícil contradecirla. Además, aparenta una continuidad admirable entre ese Juan de Ávila protegido por don Alonso Manrique a su llegada a Sevilla en 1526 y la absolución siete años después en un proceso inquisitorial por un tribunal conformado a medida de la contextura idealizada del mismo arzobispo. Por otro lado, los historiadores en general no se han preocupado por la personalidad de los inquisidores y los promotores fiscales que intervinieron en los procesos inquisitoriales que han estudiado y menos aún se han interesado en los letrados, juristas, teólogos y frailes, que votaron en los mismos expresando sus juicios y sus veredictos, dispares con tanta frecuencia. Pero nada de esto exime de la necesidad de resolver el interrogante que se enuncia si se pregunta sobre los individuos que participaron en la decisión final que se tomaría en una causa como la de Juan de Ávila. La actuación de la Inquisición aparece tan homogénea, tan sin fisuras, que no se concibe que existiese espacio para que hubiese inclinaciones y opiniones personales. Veamos quiénes fueron aquellos individuos siguiendo el orden, que no era aleatorio, en que sus nombres figuran en el voto.

---

6 Parafraseo lo que escribe Gianclaudio Civale, *"Con secreto y disimulación". Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007, 75.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

I. LOS INQUISIDORES

De todos ellos el licenciado Antonio del Corro es el más conocido y el que ha merecido más atención de los historiadores, aunque no porque fuera el primer inquisidor en el proceso de Juan de Ávila, sino por su presencia en la causa del doctor Egidio. La presentación que hizo Reginaldus de su persona en sus *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes Aliquot* como el *venerandus senex* que, conocedor de la piedad del magistral, se enfrentó a sus perversos acusadores, le dio un lugar en la historia religiosa y de los movimientos heterodoxos de la España del siglo XVI[7]. Su mención aquí, en apenas una frase, es responsable en parte de su retrato, cosa rara en un inquisidor, como hombre tolerante y abierto a las corrientes espirituales de su tiempo, oculto simpatizante de los sentimientos religiosos de las víctimas de su tribunal. Refuerza este juicio el relato que hizo el otro Antonio del Corro del motivo de su conversión en la *Lettre* que dirigiera a Felipe II que suscribió en Amberes, el 15 de marzo de 1567, diez años después de su huida del monasterio y de España. En esta carta el que fuera fraile de San Isidoro del Campo atribuyó a un inquisidor, con el que mantenía una estrecha relación, el impulso inicial de su transformación espiritual al confiarle sus severísimas críticas a la Inquisición y permitirle la lectura del proceso de Juan Gil[8]. Ni en la primera versión francesa de esta carta, ni en la versión que se publicara en inglés diez años después, ni en la latina, que sólo se ha conservado manuscrita[9], Antonio del

---

7 Pese a las críticas que ha recibido cito la obra de Reginaldus Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes aliquot detectae ac palam traductae*, Heidelberg, Michael Schirat, 1567, por la edición de Nicolás Castrillo Benito, *El "Reginaldo Montano". Primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1991, y por los párrafos numerados de la misma, que se corresponden con la paginación de la edición latina original. Así, *Artes*: § 268.

8 En la traducción española de la *Lettre envoyée a la maiesté du Roy des Espaignes* como Antonio del Corro, "Carta de Antonio del Corro al rey Felipe II fielmente traducida del original francés y publicada por ahora por primera vez en español", *Revista Cristiana* XXIII/531 (1902) 33-35.

9 Cf. Ignacio J. García Pinilla, "Valor de la *Epistola ad potentissimum Philippum Austricaum regem* de Antonio del Corro", *Bibliotheque d'humanisme et renaissance: travaux et documents* 70/3 (2008) 595-607.

Corro desveló el nombre de ese inquisidor, pero ha bastado ese relato para que cierta historiografía haya asentado como hecho cierto el parentesco entre ambos, si bien los autores que han propuesto esta hipótesis dudan de si el primero fue hijo o sobrino del segundo[10]. Aunque lo más probable es que no fuera ni lo uno ni lo otro, esta relación no ha influido en la modelación consagrada de la imagen del inquisidor, la cual parece confirmarse materialmente en su sepultura, sita en la capilla familiar de San Antonio, en la iglesia parroquial de Santa María de San Vicente de la Barquera, solar de la familia. Juan Bautista Vázquez lo representó vestido con sus ropas de canónigo, recostado sobre la cama, reposando su cabeza, cubierta por un bonete, sobre la mano derecha y su brazo apoyado en dos almohadones, mientras leía en un libro abierto que sostenía con su mano izquierda. De este modo, como escribiera Caro Baroja, después de aludir a su carrera inquisitorial de más de cincuenta años y a que había sido "testigo de muchas tragedias", "todo da sensación de placidez en torno a la imagen de este campeón contra la herética pravedad"[11].

---

[10] Para la opinión de Menéndez Pelayo véase la nota siguiente. Boehmer, posteriormente, lo daba simplemente como pariente, Cf. Eduard Boehmer, *Antonio del Corro*, en su *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of Two Centuries from 1520*, III, Strassburg – London, Trübner, 1904, 3-5 [Pamplona, Analecta Editorial, 2007]. McFadden concluyó que "It ist almost certain that Corro was not the child of the Licenciate", Cf. William McFadden, *The Life and Works of Antonio del Corro*, PhD thesis, Queen's University, Belfast, 1953, 2-3. Según Gordon A. Kinder, "Reformadores sevillanos del siglo xvi", *Archivo Hispalense*, 65/200 (1982) 100 (87-105), era su sobrino. No he podido ver de este autor la obra Gordon A. Kinder, "Antonio del Corro", *Bibliotheca Dissentium VII*, Baden Baden, Valentin Korner, 1986, 121-176, que depende, como decía el mismo Kinder en el artículo citado, de la tesis de McFadden. Vermaseren mantiene a Antonio del Corro, el antiguo monje de San Isidoro de Campo, como sobrino del inquisidor y de su mismo linaje montañés, Cf. B. A. Vermaseren, "The Life of Antonio del Corro (1527-1591) before his stay in England. I", *Archives et Bibliothèques de Belgique – Archief- en bibliotheekwezen in België* 57 (1986) 531-532 (530-568). Carlos Gilly, por el contrario, piensa que no le unía con el inquisidor ningún tipo de parentesco, Cf. Carlos Gilly, "Corro, Antonio del, il giovane", en Adriano prosperi (dir.), Vincenzo Lavenia e John tedeschi (coll.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, I, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, 418-419.

[11] Julio Caro Baroja, "El señor inquisidor", en *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza editorial, ²1970, 27-28. Mucho antes, Menéndez

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

En la distribución territorial y jurisdiccional de los distritos inquisitoriales impuesta por el cardenal Cisneros en 1507, Cuenca formaría un distrito inquisitorial con Cartagena, mientras que el tribunal se situaría en Murcia[12]. Pero el nombramiento del bachiller del Corro como inquisidor en las ciudades de Cuenca y Cartagena y sus obispados hay que retrasarlo hasta el 14 de julio de 1509. Nombrado junto con sus colegas, los licenciados Cristóbal de Ávila y Francisco González de Fresneda, ese año fue cuando, según Pérez Ramírez, empezó la actividad de aquel tribunal. En el siguiente, el 15 de octubre de 1510, Antonio del Corro fue designado también juez de bienes confiscados de "Cuenca y su obispado" [13]. Aunque ésta sea la primera mención de su nombre en el servicio del Santo Oficio, dada su edad, es imaginable que no comenzara su trayectoria con esta plaza. Así pues, las primeras noticias de su actividad como inquisidor proceden de su estancia en Cuenca y éstas, como ha mostrado la documentación inquisitorial exhumada

---

Pelayo en el epígrafe que dedica en su *Historia de los heterodoxos* a Antonio del Corro, el hereje, decía que éste "era pariente y quizá sobrino" del inquisidor homónimo, que "yace en elegante sepulcro de mármol, obra de gusto italiano en la iglesia de San Vicente, con una inscripción que publica sus méritos": Marcelino, Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1987, II, 110. Una breve reseña biográfica en Carlos Gilly, "Corro, Antonio del, il vecchio", *Dizionario storico dell'Inquisizione*, I, 419-420.

12 Cf. José Martínez Millán, "La formación de las estructuras inquisitoriales: 1478-1520", *Hispania* 153 (1983) 57 (23-64); Dimas Pérez Ramírez, "Los orígenes de la Inquisición en Cuenca", *Anuario de Estudios Medievales* 12 (1982) 402 (399-410). Este trabajo lo volvió a publicar, más extenso y con más datos, el mismo autor como "Estudio preliminar: los orígenes de la Inquisición en Cuenca" en Dimas Pérez Ramírez, *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, 21 (11-55).

13 Cf. Pilar García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, Madrid, Tesis doctoral. Universidad Complutense, 1989, 836. El nombramiento como inquisidor también en Miguel Jiménez Monteserín en la introducción de este autor a Fermín Caballero, *Alfonso y Juan de Valdés. Edición facsímil del original publicado en 1875*, introducción y notas de Miguel Jiménez Monteserín, Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1995, xxxii. El nombramiento, para las ciudades y obispados de Cuenca y Cartagena, en igualdad con el bachiller Pedro de Herrera y salario de 60.000 mrs.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

por Jiménez Monteserín, no describen a un juez templado y moderado precisamente[14]. Cierto es que proceden de parte, pero de las acusaciones que pronunciaron contra él sus víctimas y los reos a los que procesó sobresale un juez rígido y corrupto. Las protestas y reclamaciones contra la conducta de Antonio del Corro en las causas se iniciaron muy pronto. En principio parecen contradictorias porque los testigos del proceso seguido contra un Diego Pacheco, acusado de judaizante en 1510 y apresado de nuevo en 1525, denunciaron su falta de integridad, que era amigo de conversos y que estaba en una relación dudosa con la mujer de otro imputado por el mismo delito. Sin embargo, esa supuesta inclinación por los conversos no se compadece con que, según el autor citado arriba, fuese el mismo Antonio del Corro el responsable de la "cerrada ofensiva antijudaizante" que se desencadenó desde 1509 en Cuenca y que afectó incluso a los miembros de la comunidad situados en posiciones más preeminentes[15]. Fue en el transcurso de esta ofensiva que Fernando de Valdés y Andrés, su hijo mayor, el padre y el hermano de Alfonso y Juan de Valdés, chocaron con el inquisidor en un enfrentamiento que les costó a ambos que fuesen penitenciados. Jiménez Monteserín ha publicado el acta de la acusación del promotor fiscal del tribunal conquense, el bachiller Alonso Ferrer, contra Andrés de Valdés. Le acusaba de que hubiera entrado armado en la sala audiencia del tribunal acompañado de otros hombres, también armados, que permanecieron fuera, para presentar una recusación para la que, según afirmaba el fiscal, no había causa y razón. Pero no la dejó pasar en silencio porque él mismo reproduce las protestas que Andrés de Valdés debió proferir contra los inquisidores y que reflejaban el profundo malestar y el resentimiento

[14] Miguel Jiménez Monteserín ya adelantó parte de la información que se extrae de la documentación en el "Apéndice" a Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, Madrid, Editorial Nacional, 1979, 170-171. El tratamiento que aquí se hace se basa en la introducción de este autor a Caballero, *Alfonso y Juan de Valdés*, xxx-xxxiv. Jiménez Monteserín ya daba cuenta del contraste entre la imagen última de un virtuoso inquisidor y ese mismo inquisidor en sus años conquenses.

[15] Véase también sobre la actividad inquisitorial de Antonio del Corro en Cuenca el artículo citado de Pérez Ramírez,"Los orígenes de la Inquisición en Cuenca", 407-408.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

generalizado que existía en la ciudad contra el Santo Oficio y los inquisidores. La recusación, además, se detenía en Corro, al que describía como villano rufián, bellaco y ladrón y denunciaba por haberse enriquecido fraudulentamente. Por si no fuera suficiente, lo calificaba de falsario, malvado y más hereje que los que había quemado[16].

A juzgar por el número de expedientes inquisitoriales que se custodian en el Archivo de la Inquisición de Cuenca de su época de inquisidor en aquel tribunal, la actividad de Antonio del Corro fue muy intensa. Así que se puede suponer que, cuando fue destinado a Sevilla, los Valdés y muchos de sus paisanos respiraron aliviados. Su nombramiento como inquisidor de Sevilla y Cádiz, que lleva fecha de 17 de marzo de 1516, ordenaba que residiese en Jerez de la Frontera, donde no estuvo mucho tiempo porque dos años más tarde, el 13 de noviembre, fue revocado, viéndose así interrumpida su carrera en el Santo Oficio[17]. Jiménez Monteserín calificaba a Antonio del Corro como "hombre de Cisneros a todas luces", pero a la muerte del cardenal debió de buscar otro valedor. Antes de la fecha de su cese Antonio del Corro ya era oficial y vicario general del arzobispo fr. Diego de Deza[18], con el que

---

16 "E dixo que el Inquisidor del Corro hera un villano rufián, vellaco robador y que quando vino a este ofiçio no tenía que comer y que agora está medrado y le sobran bienes de lo que ha robado e que sy le quitasen el ofiçio que él pornía las manos en él. Y que más hereje era él que los que quemava e que hazía dos mil falsedades e maldades. Ytem se alabó que él avía escrito una carta a Ferrando de Valdés, su padre, a la corte que si supiese lo en ella contenido que merecería ser quemado": Pérez Ramírez, "Los orígenes de la Inquisición en Cuenca", xxxi, n. 69.

17 Le sustituyó Andrés Sánchez de Torquemada, cf. García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, 836. Para la fecha de su nombramiento también cf. Pérez Ramírez, "Los orígenes de la Inquisición en Cuenca", 21.

18 El 5 de agosto de 1518 el cabildo catedralicio cometía a tres de sus prebendados para que entendiesen en el diputado que debía participar en la información que se había de hacer sobre los beneficiados del mismo cabildo "que ayan exçedido en algund delicto" según había propuesto el licenciado del Corro de parte del prelado, Archivo Catedral de Sevilla, Fondo Capitular (en adelante ACS, FC), I. Secretaría, lib. 07058, f. 162. Como vicario general, ante él alegó el 15 de septiembre de ese año una apelación del cabildo Diego Matute, procurador del mismo, de un breve

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

quizá hubiera tenido relación en una primera etapa anterior a su aparición en Cuenca. Gracias a ese oficio o, lo que sería lo mismo, al apoyo del prelado, obtendría una media ración en la catedral de Sevilla, de la que tomó posesión el 5 de enero de 1519 y que lograría mantener en su poder, pese a que tuvo que soportar la competencia de otros nueve aspirantes cuyos procuradores se presentaron ante el cabildo provistos con todo el aparato de bulas y procesos exigibles para ocupar la vacante[19].

Estamos, por consiguiente, muy bien informados de la llegada del licenciado del Corro al cabildo sevillano como medio racionero, en el escalón inferior de su composición, pero, por ahora, no es posible determinar con seguridad cuándo dejó de ejercer en aquel puesto que dependía de la confianza extrema del arzobispo. Todavía en diciembre de 1519 una real provisión emitida por la Chancillería de Granada se dirigía a él como vicario general de la iglesia y arzobispado de Sevilla[20]. Puede que continuara siéndolo durante un tiempo. Cuando el 28 de septiembre del año siguiente tomó posesión de una canonjía, la que dejara vacante quien había sido deán y canónigo, don Fernando de la Torre, era juez del consistorio, el tribunal

---

de León X que había presentado el obispo de Scalas don Baltasar del Río, arcediano de Niebla y canónigo. El asunto reviste un interés particular, pero ahora interesa subrayar el oficio que sustentaba entonces Antonio del Corro, ib., ff. 176v-177.

19 A diferencia de lo que harían sus competidores, Antonio del Corro, doctor en decretos, título del que no volvería a presumir, oficial y vicario general del arzobispo, se presentaría en persona ante el cabildo para ocupar la vacante que había dejado con su muerte un tal Miguel de Pastrana el 3 de enero con una bula de gracia expectativa datada en Roma, el 1 de noviembre de 1517. Aunque la consecución de estas gracias pontificias en expectativa era normal, la fecha indica que Antonio del Corro pensó en la posibilidad de gozar de una prebenda catedralicia desde mucho antes tal como procuraban hacer muchos de sus colegas de la Inquisición. El proceso fulminado sobre la bula no se llevó a cabo hasta el 29 de octubre de 1518. La posesión y el juramento de los estatutos, tras la aceptación y acto de obediencia del cabildo, fueron dos días después, el 5 de enero, ib., ff. 204-205. El mismo día 3 fue cuando se presentaron los papeles de los otros nueve pretendientes, ib. ff. 205-206.

20 Granada, 19 de diciembre de 1519, Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolos Notariales (en adelante AHPSPN), leg. 4897, cuaderno 21, s. f.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

arzobispal[21]. Esto no puede significar más que seguía contando con la confianza de fr. Diego de Deza y quizás fuese a él a quien también debiese el canonicato. Desafortunadamente, no se puede asegurar que fuera de esta manera porque no se han conservado las actas capitulares de la catedral de Sevilla de ese año y, en las de los cuatro siguientes, hay muchos vacíos. En contrapartida, cuando se reanudan con continuidad en 1525, Antonio del Corro reaparece participando activamente en la vida capitular con todo lo que ello implicaba, mientras que con su prebenda aseguraba la percepción de los ingresos necesarios para ahorrar el capital necesario con el que financiaría sus futuras dotaciones[22]. Pero, en aquello que nos compete ahora, reviste más importancia que el 15 de diciembre de 1525 el Consejo de la Inquisición le nombrase de nuevo inquisidor de Sevilla. El nombramiento, que suponía la reanudación de una carrera que no volvería a verse interrumpida, fue emitido por los consejeros[23], pero en las circunstancias de entonces no se hubiese producido sin la anuencia del Inquisidor General, don Alonso Manrique, quien, habiendo sido provisto como arzobispo de Sevilla el 31 de agosto de 1523 y su procurador, el canónigo Pedro Pinelo, tomado posesión el 13 de mayo siguiente,

---

21 Libro de entrada de prebendados, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07433, f. 2.

22 No atenderemos esta cuestión porque no queremos extendernos mucho más allá de 1533. Como tantos otros que tuvieron esa posibilidad, Antonio del Corro invirtió parte de su dinero en juros. En octubre de 1523, cuando ya había muerto fr. Diego de Deza y no era más que medio racionero, invirtió 212.134 mrs. en la compra de un juro sobre la renta del pan y vino de San Vicente de la Barquera que. le iba a dar 15.422 mrs. de rentabilidad anual. La carta de privilegio es de Burgos, 15 de diciembre de 1524, Archivo General de Simancas (AGS), Contaduría Mayor de Hacienda, Contaduría de Mercedes, leg. 1, exp. 30, ff. 312-317. El 18 de marzo de 1525, en Sevilla, el licenciado Antonio del Corro apoderaba a tres parientes, vecinos de San Vicente de la Barquera, para que reclamasen el importe de este juro, AHPSPN, leg. 3.259, ff- 532v-533.

23 Los consejeros "proveyeron por inquisidor apostólico en la ciudad de Sevilla y su partido al licenciado Antonio del Corro, canónigo de Sevilla", cf. Pérez Ramírez,"Los orígenes de la Inquisición en Cuenca", 21; también en García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, 836, y, por último, cf. Juan Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana*, II, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, 227.

aún no había pisado su sede[24]. Si hubo alguna recomendación de por medio, Antonio del Corro hubo de ingeniárselas para lograr un acercamiento a Manrique. En cualquier caso, el cabildo entendió que la designación de uno de los suyos para esa plaza obraba en su beneficio. Sólo habían pasado dos semanas y los prebendados cometieron al mismo Pedro Pinelo que escribiese al arzobispo "regraçiándole la provisión que hizo al señor liçenciado del Corro de inquisidor de Seuilla"[25].

Antonio del Corro rondaría los 60 ó 61 años cuando se desarrolló el proceso de Juan de Ávila y, aunque quizás pueda discutirse la pertinencia de la visión beatífica de su carácter, nadie pondría en duda que era un funcionario experimentado y que tenía detrás de sí todo el acervo de la que era una larga carrera. Tanto que todavía le esperaba casi un cuarto de siglo más de vida porque murió en 1556 con 84 años. Dispuso, por tanto, como se verá en otra ocasión, de tiempo más que suficiente para seguir ejerciendo su profesión de inquisidor y continuar cumpliendo sus obligaciones capitulares[26]. Pero no tenemos noticias que permitan siquiera suponer algún tipo de contacto con aquel clérigo que una vez juzgó. Lo más próximo a esa posibilidad se encuentra en su testamento en 1553, que dedicó a decidir su sepultura y a la dotación de sus fundaciones en San Vicente de la Barquera, porque entre sus tres albaceas

---

24 Cf. Guilelmus van Gulick – Conradus Eubel, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, Padua, 1960, 211. La fecha de la posesión sólo en Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla, Metrópoli de la Andalucía*, III, Madrid, 1796 (reimp. Sevilla, 1988), 334. Algunos, basándose en la ambigua redacción que de esta noticia hizo Ortiz de Zúñiga han dado por hecho que Manrique pasó por Sevilla unos días de 1525, pero el arzobispo no entraría en Sevilla y en su catedral hasta el 9 de marzo de 1526, cuando llegó con motivo de las bodas del emperador, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07059, ff. 122-123v.

25 29 de diciembre de 1525, ib., f. 104v.

26 Antonio del Corro llegó a asistir unas semanas antes de morir a las oposiciones de la canonjía magistral sevillana que obtuvo Constantino, cf. José Antonio Ollero Pina, "Clérigos, universitarios y herejes. La Universidad de Sevilla y la formación académica del cabildo eclesiástico", en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares – Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Universidades Hispánicas. Modelos territoriales en la Edad Moderna (I) Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, 107-195.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

nombró al licenciado Pedro de Corral, quien compartiera con él un puesto en el tribunal que absolvió a Juan de Ávila.[27]

Menos de un mes antes de que Antonio del Corro tomara posesión de su canonjía, el licenciado Juan Fernández Temiño había conseguido otra gracias a la voluntad de don Alonso Manrique. Había sido el arzobispo quien lo había traído de la Universidad de Salamanca para que le sirviera precisamente como oficial y vicario general. Hijo natural de un clérigo, no podía ciertamente alardear de una ascendencia familiar de la que pudiera presumir. Constancio Gutiérrez, en las notas que ilustran la biografía que contiene el manuscrito que editara, demuestra que su lugar de nacimiento fue la Puebla de Alcocer, de la diócesis toledana, hoy en la provincia de Badajoz, y muestra cómo en su testamento, además de declararse obligado a la memoria de Francisco Hernández de Valdivieso, cura que había sido de la villa, se expresa con unas palabras que dan pie a sospechar que existiese con este clérigo una relación que iba más allá que la de una mera protección. Se entiende que reconociera que le debía todo, después de Dios, "aliende del deudo muy propinquo" que le tenía, y que había sido quien le había pagado los estudios y los grados obtenidos en la Universidad salmantina[28]. Fernández Temiño ya era licenciado en cánones y regente de la cátedra de Código, cuando el obispo de Oviedo, Diego de Muros, lo escogió para que integrara el primer contingente de colegiales del Colegio de San Salvador, pronto conocido como de Oviedo, que fundó en 1524[29], donde

---

[27] Un traslado de su testamento, Sevilla, 1 de agosto de 1553, en AHPSPN, lib. 12624, ff. 1.291-1.334. Ya recogió gran parte del mismo, M. Escagedón Salmón, *Solares montañeses*, tomo IV, Torrelavega, Artes Gráficas Fernández, 1930, 220-222. Desde otra fuente lo edita completo, cf. Tomás López Muñoz, *La Reforma en la Sevilla del siglo XVI (Corpus Documental)*, doc. 280, 475-491, y sus dos codicilos, 28 y 29 de julio de 1556, 491-501.

[28] Cf. Constancio Gutiérrez SJ, "Dominus Joannes Fernández Temiño († 9 nov. 1556) / Don Juan Fernández Temiño († 9 nov. 1556)", *Españoles en Trento*, Valladolid, CSIC, 1951, 612 (612-616).

[29] A esto añade C. Gutiérrez que regentaba la cátedra en el curso 1523-1524 (cf. Gutiérrez SJ, "Dominus Joannes Fernández Temiño", 612-614). También como colegial de Oviedo, Ana María Carabias Torres, "Catálogo de Colegiales del Colegio Mayor de Oviedo (Siglo xvi)", *Studia Historica Moderna* 3 (1985) 67 (63-105). El 24 de septiembre de 1523, en Sevilla,

residiría apenas unos meses porque, como se ha adelantado, el arzobispo lo reclutó para ponerlo a su servicio en Sevilla. El proceso por el que se hizo con la canonjía no fue sencillo y constituye un ejemplo de la capacidad que tenían los prelados para imponer sus candidatos en una prebenda catedralicia y de la resistencia que podían ofrecer los cabildos.

El 23 de octubre de 1525, dos días después del fallecimiento de Alonso de Porras, arcediano de Niebla y anterior poseedor del canonicato, el provisor de Manrique, el licenciado García Ibáñez de Mondragón, que era también canónigo de Sevilla[30], se dirigió al cabildo *in sacris* para, en nombre de su señor, ofrecerle que se decidiera para ocupar la vacante entre Sebastián Ponce y el licenciado Juan Fernández Temiño. Que ambos fueran familiares del arzobispo, el primero como secretario y el segundo como su oficial y vicario general, explica que se le hiciera una oferta tan anómala porque no era costumbre de los prelados que dejaran en manos de los prebendados la selección del candidato. De todas formas, la respuesta fue negativa. Los canónigos *in sacris*, que eran quienes constituían ese tipo de cabildos, dijeron que no admitirían a ninguna persona que se les presentara a la colación y posesión

el bachiller Rodrigo de Soria, que se decía vecino de Huelva, apoderó al licenciado Temiño, catedrático de la Universidad de Salamanca, para que cobrase en su nombre cualquier dinero que se le debiese, especialmente del mercader Diego Sánchez, AHPSPN, leg. 2243, f. 2.174.

30 García Ibáñez de Mondragón, o Báñez de Mondragon, como aparece escrito algunas veces, había sido canónigo de Santiago de Compostela antes de que Manrique lo llevara a Sevilla para que fuera su provisor. Había tomado posesión de un canonicato por provisión y colación simultánea, es decir, por designación conjunta del arzobispo y el cabildo, el 23 de mayo de 1524, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07053, ff. 360v-361. Esta fecha es sólo diez meses después de que el canónigo Pedro Pinelo tomara posesión de la sede en nombre de don Alonso Manrique, cf. Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos*, III, 334. Lo cita como canónigo de Santiago de 1501 a 1524, donde la parentela de su apellido formaba una auténtica saga en la posesión de prebendas, cf. Arturo Iglesias Ortega, *La catedral de Santiago de Compostela y sus capitulares: funcionamiento y sociología de un cabildo en el siglo xvi*, Universidad de Santiago de Compostela, Tesis doctoral, 2010, 514. Hay edición con el mismo título de La Coruña, Diputación Provincial de A Coruña, 2012.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

de la canonjía[31]. La oposición corporativa tuvo un éxito relativo porque hubo que esperar hasta principios de noviembre para que Ibáñez de Mondragón volviera a hacer acto de presencia ante el cabildo llevando una carta de Manrique. Gracias a ella sabemos que el empeño del arzobispo se había reducido a que se aceptara como canónigo a su secretario y que el cabildo había alegado que no había cedido porque había regresado a la canonjía. Ahora el prelado le escribía afirmando que los regresos estaban revocados y asegurando que poseía la alternativa otorgada por el Papa, el privilegio pontificio que le facultaba para intervenir en los nombramientos de las prebendas en determinados meses que quedaran vacantes.

Como prometía la misma carta, el provisor, escudándose en que la canonjía había vacado en octubre, mes comprendido en la alternativa, habló para nombrar en virtud del poder que tenía para ello a Sebastián Ponce. La conclusión parecía inmediata. Sin embargo, los canónigos *in sacris* se las arreglaron para postergarla respondiendo que, como la llegada del arzobispo estaba próxima, "que será bien que venga e saber de Su Sª Rma. por entero su voluntad" y que, cuando la supieran, harían lo que estuvieren obligados[32]. Además, las cosas se complicaron cuando el 17 de noviembre el medio racionero Diego López de Cortegana, procurador del arzobispo de Bari y obispo de Jaén, Esteban Gabriel Merino[33], presentó en su nombre ante el cabildo una bula del legado de Clemente VII

31 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07059, ff. 90v-91.

32 Cabildos de 13 y 14 de noviembre de 1525, ib., ff.88v-89v. De la venida del emperador a Sevilla, que traía consigo la del arzobispo, se estuvo hablando en cabildo por lo menos desde el 23 de octubre, ib., f. 77rv.

33 No es necesario encarecer la importancia excepcional de Esteban Gabriel Merino (1462-1535) en la política pontificia e imperial del primer tercio del siglo XVI. Voraz consumidor de beneficios eclesiásticos, entre otros procuró coleccionar también algunas prebendas de la catedral de Sevilla. Remito a dos buenas síntesis biográficas entre una amplia bibliografía sobre el personaje, cf. José Goñi Gaztambide, "Merino, Esteban Gabriel», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Suplemento*, 1975, 483-489; Santiago Fernández Conti, "Merino, Esteban Gabriel", en José Martínez Millán (dir.) – Carlos Javier de Carlos Morales (coord.), *La corte de Carlos V. Segunda parte, Los consejos y los consejeros de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, 283-284.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

ante el emperador, el cardenal Giovanni Salviati, fechada el primer día del mes en Toledo y el proceso fulminado sobre ella por el provisor, que le otorgaba la misma canonjía[34]. Se trataba de un poderoso adversario al que veremos enseguida concurrir con Pedro de Corral, que es como debe llamarse, por otro canonicato, pero el cabildo prefirió posponer la respuesta. Al día siguiente, el mismo García Ibáñez de Mondragón volvió a presentarse ante los canónigos *in sacris* con una nueva carta del arzobispo y ratificaba la presentación de los dos que se les había ofrecido y les rogaba que le obedeciesen. Esta vez sí fue la definitiva. El 21 el provisor y el cabildo hicieron la provisión y colación simultánea de la canonjía en el licenciado Juan Fernández Temiño, quien tomó la posesión[35]. Inmediatamente después se respondía al procurador de Esteban Gabriel Merino que la prebenda ya estaba en manos de su nuevo ocupante y a él le daban por su competidor[36]. Con esta respuesta, el cabildo, como en tantas otras ocasiones similares, se inhibía de la cuestión y remitía el futuro litigio a la curia papal. Se entiende así que se encomendara justamente al licenciado Antonio del Corro para que escribiera a su procurador en Roma, García de Gibraleón, sobre el asunto de esta canonjía[37].

Si hubo pleito, debió resolverse a favor de Juan Fernández Temiño porque mantuvo la canonjía y siguió sirviendo a don

---

34 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07059, f. 93rv. Salviati había sido nombrado legado el 5 de mayo de 1525 y en octubre estaba en Toledo. Permanecería en España, acompañando los movimientos de la corte, hasta su regreso a Roma en julio del año siguiente, cf. Ricardo de Hinojosa, *Los despachos de la diplomacia pontificia en España. Memoria de una misión oficial en el Archivo Secreto de la Santa Sede*, Madrid, Imp. De la Fuente, 1896, 58-59. Pero también sobre la legación, cf. Pierre Hurtubise, *Une famille-témoin: les Salviati*, Cittá del Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1985, 170-177. Él fue quien trajo la dispensa pontificia para el matrimonio de Carlos con Isabel de Portugal y quien lo bendijo el 11 de marzo de 1526 en el Alcázar sevillano.

35 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07059, ff. 91v, 91v-93. Sebastián Ponce no llegaría a ocupar hasta 1529.

36 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07059, ff. 93v-94.

37 5 de diciembre de 1525, ib., f. 98. El 30 del mismo mes el cabildo le daba horas para que acudiera a la Chancillería de Granada, pero desconocemos si se le reclamaba por una cuestión que competiera a la prebenda, ib., f. 105rv.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

Alonso Manrique como su oficial y vicario general y, después del fallecimiento, el 5 de diciembre de 1528, de García Ibáñez de Mondragón, como su provisor[38]. Éste ya de por sí era inquisidor[39], mientras que para él sería en el servicio de ambos oficios donde adquiriría, como representante del ordinario, esto es, de la autoridad episcopal, experiencia en los procesos inquisitoriales, siempre al lado del canónigo magistral, o a la inversa, que es lo que ocurriría con el proceso y la votación de la sentencia de Juan de Ávila[40]. Su presencia, por tanto, como miembro del tribunal que concluyó la causa se justifica por su oficio eclesiástico. No se ha localizado el nombramiento de Fernández Temiño como inquisidor. Sin embargo, en el *Missale diuinorum secundum consuetudinem sancte ecclesie hispalen[sis]*, impreso por Juan Varela de Salamanca en Sevilla, que se fecha el 5 de febrero de 1534, ordenado por Manrique y del que fue el editor, su nombre es acompañado por la relación de su cualificación profesional. En el colofón del libro se le titula canónigo, inquisidor y provisor, mientras que en el proemio el orden de los cargos está invertido y se añade en segundo lugar el de prior (provisor, prior, canónigo, inquisidor), quizás porque fuera incorporado un año después por la razón que se deduce a continuación[41]. Esta tarea formaba

---

38 *Libro de entrada de prebendados*, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07433, f. 16. El servicio de estos oficios presenta problemas de interpretación que aquí no vamos a analizar. Al igual que Ibáñez de Mondragón aparece en ocasiones como provisor, oficial y vicario general, cuando este último oficio lo tenía Fernández Temiño, éste figura como provisor antes de la muerte del primero. Lo que es seguro es que le sucede en el provisorato.

39 Lo era desde que fuese nombrado el 29 de diciembre de 1523, cf. Juan Gil, *Los conversos*, II, 226. El 24 de septiembre de 1526 el cabildo le dio horas hasta año nuevo por inquisidor, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07059, f. 163v.

40 El 2 de mayo de 1526 el cabildo le daba horas para que fuese con el maestro Navarro, el canónigo magistral, para que viera los procesos en el castillo de Triana, ib., f. 133. Es de suponer que así se haría en los años siguientes. El 12 de noviembre de 1529, siendo ya provisor, se le dieron horas con el canónigo magistral, el doctor Sancho de Carranza, para lo mismo, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07060, f. 82.

41 Manejo el ejemplar de la BCC, 17-3-3. Atribuimos la fecha de la edición porque es la que figura en el colofón *ad instantiam*, f. CCLXXIv. En la edición de 1537, con el mismo título, consta que se imprime por mandato

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

parte de sus obligaciones como provisor. Después el licenciado Juan Fernández Temiño proseguiría su carrera. En 1535 accedió, sin abandonar el canonicato y manteniéndose siempre como provisor, también por provisión simultánea, al priorato de la iglesia de Sevilla y con ello vería incrementados notablemente sus ingresos[42]. Pero quizás tenga mayor interés que continuara siendo después de la muerte de Alonso Manrique provisor con el cardenal don García de Loaysa[43]. Como ocurre con los que fueron sus compañeros en aquella junta de asesores, queda fuera de nuestro interés ahora demorarnos en su carrera después de 1533, pero no está de más para ubicar mejor su personalidad recordar que fue él quien tomó la posesión de la silla en nombre de Fernando de Valdés en Sevilla el 29 de septiembre de 1546, cuando ya había sido provisto con el obispado de León y a solo dos semanas de que se hallara en esa ciudad como su prelado[44]. Es de suponer que Fernández

---

del licenciado Juan Fernández Temiño, provisor, prior, canónigo de Sevilla, provisor del arzobispado e inquisidor en el colofón, 25 de julio de 1537, Biblioteca Capitular y Colombina (BCC), 17-3-15. González Novalín, que manejó un ejemplar de la Biblioteca Vaticana, recoge un título diferente: *Missale secundum ordine almae ecclesiae hispalensis ad laudem et honorem sanctissime Trinitatis*. Lo juzga como un misal "muy depurado, excesivamente sobrio para aquel tiempo" y lo calificaba de obra de humanista. Cf. José Luis González Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*, I, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1968, 176.

42 19 y 21 de junio de 1535, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07062, ff. 93v-94, 95v-96.

43 La bula de provisión del arzobispado en García de Loaysa fue de 21 de mayo de 1539 y tomaría posesión de la sede en su nombre su sobrino Cristóbal de Loaysa, deán de Sigüenza, el 11 de julio del mismo año, ib., lib. 07064, ff. 178-179. En este acto el citado procurador mostró todo el aparato de bulas que portaba, entre ellas la de provisión. Para ésta véase también, Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, 211.

44 El 19 de mayo de 1546 ya se le llamaba obispo de León y prior como miembro de una comisión de prebendados diputada por el cabildo para elegir los fieles del pan de ese año, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07066, f. 78. Pero la bula de provisión del episcopado es de 19 de julio, según Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, 221. Siguiendo a Risco (*España Sagrada*), C. Gutiérrez (*Españoles en Trento*, 614) hace referencia a que el 10 de septiembre de 1546 tomó posesión de la silla de Sevilla en nombre de Fernando de Valdés, pero fue el 29 de septiembre y se titulaba obispo de

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

Temiño se desenvolvió en los más de veinte años que estuvo en Sevilla con ese mismo carácter fuerte que demostraría en su enfrentamiento con su cabildo leonés en 1553-1554 después de su regreso de Trento[45].

Aunque no mencionó a los dos arzobispos a los que había servido con tanto celo, no pocas cosas de esa etapa sevillana de su vida afloraron en el testamento que hizo en Tolosa en 1551 yendo de camino al concilio[46]. Tampoco se puede decir que los 200 ducados que Fernández Temiño dejó a la iglesia de Sevilla porque en ella había sido beneficiado fuese un gran legado. Más cuidadoso y generoso estuvo con las amistades que había adquirido en su tribunal del Santo Oficio. A una hija de Juan de Alcocer, secretario que había sido de la Inquisición sevillana, ya difunto cuando testaba, le rebajó los 500 ducados que le tenía prometido como dote para entrar en religión a 300, pero a cambio destinó, para paliar su pobreza, los 200 ducados sobrantes a una hermana doncella y a un hermano menor de la misma más otros 600 ducados que debían comprarse en renta para ayudarles a que se sustentasen. La inversión de este dinero la encomendó a Bartolomé de Vizcarra y Cebrián de Caritate y, si éstos no estuvieran en condiciones de cumplir con el encargo, pidió a los inquisidores de Sevilla, Antonio del Corro y Pedro Díaz, que los sustituyeran. Al nuncio de la Inquisición sevillana, un tal Juan Delgado, un empleado menor, le legó cien ducados porque era pobre.

Sería exagerado decir que estas menciones abarcasen el mundo completo de las amistades y relaciones que Juan

---

León, ACS, FC, I. Secretaría, lib, 07066, 95. De aquí también, José Luis González Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*, I, 167, con la salvedad de que Fernando de Valdés no le envió a Sevilla para que tomara posesión, sino que ya estaba allí. Para este autor, Fernández Temiño era amigo de Valdés (ib., 213).

45 Cf. Constancio Gutiérrez, SJ, *Trento, un problema: la última convocación del Concilio (1552-1562). Vol. I: Estudio,* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1995, 37-42.

46 Del ejemplar del testamento conservado en la catedral de León, Tolosa, 30 de marzo de 1551, toma noticias Constancio Gutiérrez. Utilizamos aquí un traslado, Béjar, 10 de septiembre de 1625, Archivo Histórico de la Nobleza (AHNOB), Osuna, C. 400, D. 53, accesible en PARES, que es por donde citamos.

Fernández Temiño dejó en la ciudad del Guadalquivir, pero es innegable que los que figuran formaban su círculo más cercano. A ellos se deben agregar algunos de sus albaceas, como los licenciados Beltrán de Galarza y Otalora, ambos consejeros de Castilla[47], y a Pedro de Corral, arcediano de Niebla, que no de Écija, como se transcribió erróneamente en el testamento, y canónigo de Sevilla, y el citado Bartolomé de Vizcarra. La relación con este último se habría cultivado en el entorno de la Inquisición. Al igual que él debía su llegada a Sevilla a don Alonso Manrique, Vizcarra debió su oficio de alcaide de las cárceles secretas del castillo de Triana, que ejercía también desde 1524, al mismo arzobispo[48]. Fernández Temiño reconoció en su testamento que todo aquello "que un amigo puede deber a otro çierto yo se lo debo" y esta declaración de amistad se justificaba por su ocupación en el edificio del monasterio femenino que había ayudado a fundar en la Puebla de Alcocer y el cuidado que había demostrado por su hacienda. Además, de él había recibido préstamos muchas veces y, aunque habían cerrado cuentas en 1550, creía que aún le adeudaba más de mil ducados. Tanta confianza tenía de su persona, que dictaba que se le creyese en todo lo que dijese y concluía que "todo lo que él se a ocupado en mis negoçios no se le podré yo pagar", para legarle después cien ducados para que los diese en limosna o emplease en lo que quisiere, pidiendo su perdón por tan poca cosa porque "sé que no tenía él atención a cosa de ynterés que por mí él no lo abía de haçer"[49]. El obispo de León sabía

---

47 Beltrán de Galarza, que ingresó en el Colegio de San Bartolomé en 1528, sería más joven que él, pero el conocimiento personal pudo venir de los años universitarios en Salamanca. Galarza también fue catedrático de Código, aunque entre 1531-1534. Sobre este consejero, cf. Ignacio Javier Ezquerra Revilla – Henar Pizarro Llorente, "Galarza, Beltrán [López] de", en José Martínez Millán (dir.) – Carlos Javier de Carlos Morales (coord.), *La corte de Carlos V. Segunda parte, Los consejos y los consejeros de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, 142-147.

48 Nombrado para el cargo el 28 de julio de 1523, en él estuvo hasta el 28 de enero de 1553 en que fue sustituido por Francisco de Naveda de Alumano, cf. García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, 1002, 1008.

49 Del ejemplar del testamento citado, f. 23.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

que la disponibilidad económica de Bartolomé de Vizcarra no procedía de los ingresos de su oficio, sino de su actividad en el negocio indiano como mercader, aunque no alcanzara la importancia que llegó a tener Cebrián de Caritate en la comunidad mercantil, con quien también parece que guardaba amistad[50].

Pero mayor interés posee para nosotros que hiciesen acto de presencia en su testamento los nombres de algunos de los que le acompañaron en la junta que votó la sentencia de Juan de Ávila. De Antonio del Corro ya hemos hablado. Pedro Díaz no estuvo porque todavía no era inquisidor de Sevilla, destino para el que fue nombrado en 1534. En el tribunal volvería Fernández Temiño a coincidir con él porque los dos también habían sido colegiales de Oviedo al mismo tiempo[51]. Más

[50] Como es fácilmente comprobable, Cebrián de Caritate debió tener una cierta prelación entre los mercaderes de Sevilla del segundo cuarto del siglo XVI que comerciaban con Indias porque encabezaba y tomaba su representación en algunos de los memoriales que confeccionaron como universidad o comunidad. Su nombre se encuentra con frecuencia en los estudios sobre el comercio indiano en el siglo XVI. Baste recordar que fue quien "en nonbre de los mercaderes de todas las naçiones que residen en la dicha çibdad de Seuilla" aparece como peticionario en la real provisión de la fundación del Consulado de Sevilla, Valladolid, 23 de agosto de 1543, cf. José Joaquín Real Díaz, "El Consulado de cargadores a Indias: Su documento fundacional", *Archivo Hispalense* 147-158 (1968) 279-292. Sitúa al personaje en el contexto de los demás mercaderes, Antonia Heredia Herrera, "El Consulado de mercaderes de Sevilla, una institución «retrasada» del descubrimiento", en *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*, IV, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, 40-41 (35-51). Ya en este trabajo se vislumbra su papel en la trata, donde lo ubican Manuel Fernández Chaves – Rafael Pérez García, "La élite mercantil judeoconversa andaluza y la articulación de la trata negrera hacia las Indias de Castilla, ca. 1518-1560", *Hispania* LXXVI/253 (2016) 407-408 (385-414) (https://doi.org/10.3989/hispania.2016.012).

[51] Pedro Díaz, o Díaz de la Plaza, ingresó en el colegio mayor de Oviedo, elegido por el fundador, el 21 de agosto de 1524, cf. Carabias Torres, "Catálogo de Colegiales del Colegio Mayor de Oviedo (Siglo XVI)", 69. Su nombramiento como inquisidor para el tribunal de Sevilla fue el 27 de marzo de 1534, donde estuvo hasta 1548, según García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, 837-838; Juan Gil (*Los conversos*, II, 227-228), no obstante, fecha su fallecimiento en Sevilla en 1551, siendo precisamente Bartolomé de Vizcarra quien subastó en almoneda sus bienes.

adelante nos centraremos en el licenciado Otalora; ahora vayamos al licenciado Pedro de Corral, canónigo de Sevilla, prebenda que no tenía cuando llegó a la ciudad después de que fuera nombrado inquisidor el 27 de febrero de 1529[52]. Una vez más cabe suponer que el puesto no lo hubiera conseguido sin la intervención de don Alonso Manrique, quien tal vez contara con referencias de su persona de los años en que fue obispo de Córdoba (1516-1523). Además, si no a la par, no pasarían muchos meses sin que lo situara en su curia para que le sirviera como su juez y vicario general ocupando el lugar que había dejado vacío Fernández Temiño tras su paso al provisorato[53]. Pedro de Corral era natural de Almorox, un pueblo de la diócesis de Toledo de donde procedía su familia, según él mismo atestigua en su testamento, pero la ciudad con la que se identificaba era Córdoba. En su catedral sus parientes más cercanos, tíos y sobrinos, constituyeron una saga que llegaría a monopolizar la tesorería durante un siglo desde que, siendo canónigo, Juan Álvarez de Almorox hacia 1503 accediera a la dignidad en la que le sucedería, además de en la canonjía, un sobrino, Antonio de Corral, hermano de Pedro, quien, a su vez, después de su muerte, sería reemplazado por dos de sus sobrinos, hermanos entre sí, primero, por su homónimo Antonio de Corral y, después, por Jerónimo de Corral[54]. De este último,

---

52 Cf. García de Yébenes y Prous, *El Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla. Burocracia y Hacienda*, 835-836; Gil, *Los conversos*, II, 227.

53 A los dos, cada uno con sus oficios, vicario general y provisor de Sevilla, se dirigía una cédula real ordenándoles que admitiesen una apelación interpuesta con Francisco de Barrionuevo, un vecino del Puerto de la Plata, en pleito con el obispo de la isla de San Juan por una cuestión de diezmos, Madrid, 26 de septiembre de 1530, Archivo General de Indias (AGI), Indiferente, 1952, lib. 1, f. 148rv.

54 Para estos individuos como prebendados en Córdoba y su presencia en el cabildo catedralicio, cf. Antonio J. Díaz Rodríguez, *El clero catedralicio en la España moderna: los miembros del cabildo de la catedral de Córdoba (1475-1808)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, 301-302, *passim*; y Antonio J. Díaz Rodríguez, "Diccionario biográfico de la catedral de Córdoba (I): los miembros del cabildo en la época moderna" *Historia y Genealogía* 5 (2015) 180, 211-212 (175-232) (https://doi.org/10.21071/hyg.v0i5.437). Como grupo familiar también, cf. Enrique Soria Mesa, *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, siglos xvi-xix)*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 2000, 95-96.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

no obstante, lo notable no es tanto que fuera, como lo había sido su hermano y su tío, tesorero y canónigo de la iglesia de Córdoba, como que recorriera una carrera de letrado que culminaría con el Consejo de Castilla y con la presidencia de la Chancillería de Valladolid, plaza que estaba ocupando cuando murió en Medina del Campo en 1602[55]. Pero ni con mucho se agotó en él la progresión social de una familia que, como han explicado Antonio Díaz Rodríguez y Enrique Soria Mesa, en el plazo de tres generaciones encontró sitio en la oligarquía municipal cordobesa, se incrustó en la nobleza y logró que algunos de sus miembros llegaran hasta las plazas más apreciadas de la administración de la Monarquía.

Claro es que, aunque Pedro de Corral no podía vislumbrar todo lo que reservaba el futuro a su parentela, sí fue consciente de cuánto contribuyó a cimentar las bases de su prosperidad material. Gracias a su condición de capellán y cantor de la capilla real aragonesa de Fernando el Católico desde 1482, Juan Álvarez de Almorox fue siendo agraciado con la serie de beneficios y prebendas, de las que consolidó en su poder la canonjía y tesorería de Córdoba, como mínimo, que le convirtieron en un eclesiástico de ingresos saneados[56]. Aunque no se haya

---

55 Para su carrera, cf. Ignacio Javier Ezquerra Revilla, "Corral, Jerónimo de", en José Martínez Millán – Carlos J. de Carlos Morales (dir.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispana*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1998, 352-353. Como presidente de la Chancillería de Valladolid (1597-1602), cf. María de la Soterraña Martín Postigo, *Los presidentes de la Real Chancillería de Valladolid*, Valladolid, Institución Simancas, 1982, 55-57, 163-164.

56 Su nombre, como miembro de la Capilla Real de los Reyes Católicos y compositor presente en el Cancionero de Palacio, con datos biográficos claves, sobre todo, cf. Tess Knighton, *Música y músicos en la Corte de Fernando el Católico, 1474-1516*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2002, 171-186, 322. Esta autora desconoce su introducción en el cabildo cordobés. La última noticia que trae de él es percibiendo la nómina de la capilla aragonesa en enero-abril de 1510, donde se le llama "el tresorer". Knighton no da cuenta de que este apelativo respondería a su condición de tesorero de la iglesia de Córdoba. Pero, según Kenneth Kreitner, Juan Álvarez de Almorox, traduzco, "sirvió a Fernando desde 1482 hasta 1506 y esporádicamente después, aunque parece que vivió, primero trabajando y después retirado, en la catedral de Segovia hasta 1551", si Tess Knighton —continúa— no menciona esto último es porque

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

aludido a ello, es posible que su sobrino, Antonio de Corral, le debiera su entrada en la corte. Ya Hazañas dio cuenta de que él sería el Corral, "lindo tiple", que, siendo muchacho, cantaba con otros y bajo la dirección de Juan de Anchieta para el príncipe don Juan que mencionaba Gonzalo Fernández de Oviedo[57]. Los musicólogos han repetido esta cita, si bien sin reconocer que tal vez fuera Joaquín Hazañas quien primero lo relacionara con Antonio de Corral. Para su biografía en la capilla del príncipe y después en las de la reina Isabel y el rey Fernando hay que remitirse a Tess Knighton. La historiadora y musicóloga británica lo presenta como ejemplo de cantor al servicio real que fue recibiendo sucesivamente los beneficios eclesiásticos de los que los reyes podían disponer para sus cantores y capellanes en virtud de los indultos pontificios que les habían sido concedidos desde Sixto IV[58]. Por recordar

---

no tuvo acceso a la fase segoviana de su carrera. Cf. Kenneth Kreitner, "Music for the Royal Chapels", in Tess Knighton (ed.), *Companion to Music in the Age of the Catholic Monarchs*, Boston MA – Leiden, Brill, 2016, 33 (21-59) (https://doi.org/10.1163/9789004329324_003). Cf. antes Kenneth Kreitner, "Spain Discovers the Mass", *Journal of the Royal Musical Association*, 139/2 (2014) 280 (261-302) (https://doi.org/10.1080/02690403.2014.944783). Kreitner se basa para colocarlo en Segovia, llamándose Juan de Almorox, como cantor y maestro de capilla, con noticias documentales desde 25 de septiembre de 1504, siendo recibido como maestro de capilla desde el 1 de octubre de ese año, a 21 de noviembre de 1551, en que el cabildo segoviano trata sobre los gastos de su enterramiento, en José López Calo, *Documentario musical de la Catedral de Segovia. I. Actas capitulares*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1990, referencias docs. 67, 68, 70, 81, 83, 84, 88, 90, 119, 138, 169, 273, 304, 324, 396, 397, 399, 404-406, y en doc. 7 del apéndice, pp. 430-431. Para la serie de sus beneficios eclesiásticos las páginas citadas de Antonio J. Díaz Rodríguez, que lo da como fallecido en Córdoba en 1518, cf."Diccionario biográfico de la catedral de Córdoba (I): los miembros del cabildo en la época moderna", 180. Cabe deducir que el Juan de Almorox de Segovia y el Juan Álvarez de Almorox de Córdoba serían dos personas distintas.

57 La mención, en efecto, en el *Libro de la cámara real del príncipe Don Juan e offiçios de su casa e seruiçio ordinario*, Madrid, Imp. viuda e hijos de Galiano, 1870, 182-183, cf. Hazañas, *Maese Rodrigo*, 330.

58 Sobre este sistema de recompensa real, los nombramientos en diversos beneficios eclesiásticos facultados a los reyes por los indultos pontificios, cf. Knighton, *Música y músicos en la Corte de Fernando el Católico, 1474-1516*, 79-86.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

algunos, entre ellos se cuenta la capellanía mayor del monasterio de Santo Domingo de Madrid que en 1505 le resignara Juan Álvarez de Almorox, en una transacción que no debió de ser ajena al hecho, que Knighton ignoraba, de que éste era su tío. Por fin, la misma autora documenta que, aunque Antonio de Corral no logró que fructificara la provisión de sendas canonjías en Córdoba y Valencia para las que tenía la presentación real, todavía el rey, antes de morir, le agració con el priorato de El Puerto de Santa María y demuestra, además, que la protección regia se extendió a los primeros años del reinado del emperador[59].

Pero a su relación hay que sumar los canonicatos de la catedral Sevilla que, aunque por poco tiempo, llegó a poseer. Para alcanzarlos la intervención real fue también decisiva y el procedimiento de presentación parece modélico de este tipo de situaciones. El 8 de mayo de 1514, Juan Ruiz compareció ante el cabildo con un poder de Antonio de Corral escriturado poco más de dos años antes en Burgos y con el nombramiento que el rey hacía de su capellán y cantor para la primera canonjía que vacase en la iglesia de Sevilla, asimismo fechado en la ciudad castellana en abril de 1513, junto con el proceso fulminado sobre él por el obispo de Palencia, don Juan Rodríguez de Fonseca, y sobre el indulto otorgado por Julio II de 7 de marzo de 1508. El procurador, que no era más que un broslador, vecino de Sevilla, hacía demostración entonces de todo este aparato documental para pedir la canonjía que había dejado vacante con su fallecimiento Lope Rodríguez de Madrigal. Por si no fuera bastante, en el mismo acto compareció el Asistente de la ciudad, don Juan de Silva de Ribera, que traía una cédula del rey. Datada en Valladolid, el 4 de junio de 1513, en ella el monarca, atendiendo a su solicitud, daba a Antonio de Corral su amparo frente a cualquier opositor

[59] Cf. Knighton, *Música y músicos en la Corte de Fernando el Católico, 1474-1516*, 86, 88. Y los documentos que edita referentes a sus beneficios eclesiásticos que van de 1505 a c. 1529, 303 (D34), 307 (D41), 308 (D 43), 314 (D 56), 316-316 (D57). Sin embargo, Antonio Díaz Rodríguez lo sitúa en un primer periodo como canónigo de Córdoba de 25 de agosto de 1512 a 17 de junio de 1516, cf. "Diccionario biográfico de la catedral de Córdoba (I): los miembros del cabildo en la época moderna", 211.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

que surgiera a que tomara posesión de la prebenda que se le había concedido[60]. Los capitulares obedecieron de inmediato y prometieron que cumplirían todo lo que en derecho debiesen, pero su respuesta no evitó que se presentaran ante ellos dos procuradores que enarbolaron sus bulas exigiendo la posesión de la canonjía. Uno de ellos, además, el medio racionero Fernán Ruiz de Hojeda, lo hizo en nombre del cardenal Jaume Serra[61]. No obstante, el cabildo se mostró fiel a la voluntad que había expresado y Juan Ruiz tomó posesión de la canonjía en nombre de Antonio de Corral[62]. Aparentemente, el negocio se había resuelto a su favor y podría a partir de ese momento disfrutar de los frutos y rentas de una prebenda que no tenía intención de residir, pero no ocurriría de ese modo tan placentero porque pronto se iban a poner de manifiesto las limitaciones de las facultades reales. El bordador Juan Ruiz, que seguía siendo su procurador, tuvo que presentar en el último mes del año ante el cabildo una inhibición del mismo Juan Rodríguez de Fonseca, que ya era obispo de Burgos, en su calidad de juez apostólico del indulto sobre la canonjía que poseía Antonio de Corral[63]. Los prebendados respondieron de la manera que siempre lo hacían cuando recibían conminaciones que ponían en riesgo su estado jurídico. Esto es, se mostraron dispuestos a cumplir aquello en que estuviesen obligados y, precavidamente, apelaron de los posibles perjuicios con que les amenazaba la inhibitoria apelando ante el papa y la sede apostólica, apelación que el procurador del cabildo interpondría ante el provisor[64].

La ambigüedad de la respuesta se compadecía con lo que sabrían que iba a ocurrir porque, unos días después, un tal Luis de Vargas hacía acto de presencia en cabildo con un breve emitido en Roma el 28 de octubre de ese mismo año que otorgaba un beneficio en Alcalá del Río y la misma canonjía a Cristóbal de los Ríos. Este clérigo sevillano, cubiculario y continuo comensal de León X, no era un desconocido para los

60 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07056, ff. 92-93.
61 11 y 12 de mayo de 1514, ib., ff. 93rv, 94.
62 13 de mayo de 1514, ib., f. 94rv.
63 4 de diciembre de 1514, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07054, f. 124.
64 9 de diciembre de 1514, ib., f. 125v.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

prebendados. En diciembre de 1507, también sin moverse de la capital pontificia, su padre, valiéndose de la bula que portaba, había tomado posesión de una canonjía en su nombre[65], pero no había pasado un año y medio cuando la perdió en beneficio de un tercero después de que se hubiera sostenido un pleito entre ambos[66]. Ahora, cuando terminaba 1514, se le daba la canonjía que parecía destinada a Antonio de Corral[67], quien pudo consolarse unos meses después, en abril de 1515, porque, sirviéndose también del indulto real que había utilizado anteriormente, logró que se le diese posesión de otra canonjía recientemente vacada por el fallecimiento de Juan de Medina, el viejo[68]. Tampoco la residiría ni la disfrutaría más que unos meses pues el cabildo tuvo que admitir en la prebenda al sobrino homónimo de éste, apenas un niño, que venía provisto con un juego de letras pontificias que resultaba imbatible[69].

Aunque no es imprescindible, hubiera sido útil conocer la edad que tenía entonces Antonio de Corral. No es descabellado pensar que, si no sobrepasaba los 15 años cuando entretenía el ocio del príncipe Juan, quizás rondara los 35 en 1515. Parece que su hermano Pedro sería más joven, pero, además de desconocer su edad, tampoco sabemos nada de él antes de su aparición en Sevilla en 1529, excepto que, como Fernández Temiño, había sido estudiante en la Universidad de Salamanca y era un

---

65 El padre, el jurado Pedro de los Ríos, se anotó como vecino de Constantina. La presentación y la posesión, 17 y 20 de diciembre de 1507, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07053, f. 258rv.

66 El tercero era Diego Rodríguez de Padilla. La presentación ante el cabildo de las bulas de este clérigo la hizo su procurador, Francisco Suárez, el 2 de mayo de 1509, que tomó posesión de la prebenda cinco días más tarde, ib., ff. 206v, 207. El pleito terminaría con la concesión de León X, de 1 de septiembre de 1514, de regreso del canonicato a Cristóbal de los Ríos una vez que Rodríguez de Padilla lo dejara, cf. J. A. G. Hergenröther, *Leonis X Pontificis Maximi Regesta gloriosis auspicis Leonis D. P.P. XIII (…)*, Friburgo de Brisgovia, 1884, nº 11.333.

67 20 de diciembre de 1514, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07053, ff. 126v-127.

68 Juan de Medina murió el 8 de abril de 1515, ib., lib. 07057, f. 9. El 16 se tomaba la posesión en nombre de Antonio de Corral, ib., lib. 07056, f. 114v. Hazañas (*Maese Rodrigo*, 288), por error, da 6 de abril.

69 La presentación y la posesión, 26 y 29 de noviembre de 1515, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07056, ff. 69v-70; 70v-71v.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

jurista, licenciado seguramente en cánones[70]. Manteniéndolo como su vicario, Manrique aprovecharía una ocasión propicia para premiarle con un canonicato, el que había dejado vacante con su muerte Juan de Sevilla. El proceso de su nombramiento fue, en principio, el propio de las provisiones y colaciones simultáneas. El 23 de mayo de 1531 el provisor, el licenciado Juan Fernández Temiño, presentaba ante el cabildo *in sacris* la provisión de la prebenda que, en virtud del indulto pontificio del que gozaba, había hecho el arzobispo en su juez y oficial, el licenciado Pedro de Corral, y pidió que los canónigos le diesen la posesión. Pero las cosas se complicaron. Antes, un procurador había presentado en nombre de Esteban Gabriel Merino, al que todavía se le llamaba arzobispo de Bari, habiendo dejado de serlo, unas bulas de regreso a la misma prebenda. Los capitulares, no obstante, al día siguiente, se adhirieron al nombramiento que hizo el provisor en Pedro de Corral y se procedió al ritual de la colación, la posesión y el juramento[71]. Parece que las amenazas para la conservación de la canonjía que vinieron por la parte de Esteban Gabriel Merino desaparecieron o quedaron en un segundo plano ante la competencia de otro aspirante, no tan poderoso, pero también temible, el maestro Juan Montesdoca. Como estudiamos esta cuestión en otro lugar, no vamos a detenernos ahora en ella. Sólo señalar que este clérigo curial, de origen sevillano, por cierto, venía pretendiendo desde dos años antes la canonjía magistral cuando la desempeñaba Sancho de Carranza Miranda, para, tras la muerte de éste, sucederle, tomando su procurador el 14 de julio de 1531 posesión de la prebenda, que no llegaría a disfrutar porque fallecería en Roma sin que se hubiera desplazado a Sevilla[72].

---

70 Hay un Pedro Ruiz de Corral que se bachilleró en decretos en Salamanca el 21 de agosto de 1526, pero no se puede asegurar que se trate de la misma persona, cf. AUSA, Registros de pruebas testificales de cursos, lecciones y grados de las diversas Facultades, 1526-1527, lib. 560, f. 71.

71 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07061, ff. 40rv, 41-42.

72 Pese a los litigios anteriores, la provisión y colación fue por simultánea, con el nombramiento del provisor Fernández Temiño y la anuencia del cabildo, 14 de julio de 1531, ib., f. 55. Sobre Juan de Montesdoca, cf. Hazañas, *Maese Rodrigo,* 368-369. Nicolás Antonio (*Bibliotheca Hispana Nova*, I, Madrid, 1783, 745-747) ignoraba que hubiera sido canónigo magistral de Sevilla y, sobre todo, Antonio Pérez Martín, *Proles Aegidiana.*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

Ésta era, por consiguiente, la situación institucional del licenciado Pedro de Corral cuando participó en el proceso de Juan de Ávila: inquisidor, oficial, juez y vicario general de Sevilla al servicio de su arzobispo, don Alonso Manrique, y canónigo de su cabildo catedral. De su actividad posterior como inquisidor apenas sabemos que a fines de 1534 el cabildo le dio las horas mientras estuviese en Llerena como tal enviado por una comisión del Inquisidor General, es decir, del mismo arzobispo[73]. Por el contrario, naturalmente, se mantuvo como vicario general hasta la muerte de su señor cuatro años después. El cabildo en sede vacante, como era costumbre por lo demás con los antiguos oficiales de un prelado difunto, no le prorrogó en el oficio, pero García de Loaysa, el nuevo arzobispo, como hizo con Juan Fernández Temiño, lo repondría en el puesto, en el que, casi con toda seguridad, estaría hasta el final de su pontificado[74]. No guardó, sin embargo, el mismo aprecio por los dos. En su testamento, que escribió disfrutando de plena salud, con su propia mano en el verano de 1550, Pedro de Corral recordó al "cardenal don Alonso Manrique, mi señor" para encomendar su ánima en algunas de las centenares de misas que ordenó. También lo llamó "mi señor" en otra de sus cláusulas, mientras que en esa misma se refería al cardenal Loaysa simplemente como "a quien ansí mesmo yo seruí"[75]. Ciertamente, escribió el testamento y los codicilos

I. Introducción. Los colegiales desde 1368 a 1500, Bolonia, Real Colegio de España, 1979, 464-466.

73 11 de noviembre de 1534, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07062, f. 13v.

74 García de Loaysa fue provisto como arzobispo de Sevilla el 21 de mayo de 1539 y fallecería el 22 de abril de 1546, cf. Eubel, *Hierarchia Catholica*, III, 211. El 11 de julio de 1539 tomó posesión del arzobispado el doctor don Cristóbal de Loaysa, deán de Sigüenza, en nombre de su tío, de quien sería, aunque brevemente, su primer provisor, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07064, ff. 178-179. El primer testimonio de Pedro de Corral como juez y vicario general de García de Loaysa que tenemos es de 11 de marzo de 1540 y el último de 22 de junio de 1545, ib. lib. 07065, folio sin paginar entre ff. 17-18 y lib. 07067, ff. 223v-224. El 23 de septiembre de ese año consta como provisor, ib., f. 246v.

75 Pedro de Corral entregó el testamento, ológrafo, cerrado y sellado, a Alonso de Cazalla, escribano público de Sevilla, ante varios testigos el 23 de agosto de 1550 en la sacristía mayor de la catedral, AHPSPN, leg. 9176, ff. 1.137-1.148.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

que le siguieron, que ahora citaremos, a una distancia considerable de su participación en el juicio de Juan de Ávila, pero nos valdrán para reforzar nuestro conocimiento de su persona y su familia, que constituía la parte de su vida que más le preocupaba. Dando por supuesto que moriría en Sevilla, ordenó en su testamento que su cuerpo fuera depositado en la sepultura en la catedral que le señalara el cabildo a la espera de que sus albaceas y sus herederos lo llevasen a la que ya estaba preparada en la capilla principal del santuario de Nuestra Señora de la Fuensanta, en Córdoba, donde ya yacía Antonio de Corral, su hermano, el tesorero, al que llamaba siempre "mi señor", signo de la reverencia que le guardaba. La capilla y las capellanías formaban la dotación funeraria fundamental que los dos habían establecido vinculando su patronazgo al mayorazgo de un tercer hermano, Francisco de Corral[76]. Pedro dedicó varios de sus legados sucesivamente incorporados en el mismo testamento y sus codicilos a incrementar la dotación de esa fundación familiar con vasos litúrgicos y ropa rica de culto. Pero no olvidó el lugar originario del linaje. En la iglesia de Almorox había fundado "el tesorero, mi señor tío", esto es, Juan Álvarez de Almorox, una capilla con un altar de Jesús de la columna, donde estaban enterrados su madre y su padre, de quien había heredado nombre. Aprovechaba ahora la ocasión para aumentar la dote de la capellanía y de las misas *pro anima* de sus padres y llevar a su cumplimiento el que había decidido con su hermano Antonio para ese fin.

Cuando testaba, en agosto de 1550, Pedro de Corral, además de las del canonicato, percibía rentas de tres beneficios, uno de Santa María de Carmona y los otros dos de las iglesias sevillanas de San Pedro y San Juan de la Palma, además de

[76] Gómez Bravo ya relata la historia de la relación de los hermanos con el santuario. En 1522 el cabildo cordobés concedió a Antonio de Corral que construyera su capilla mayor y su patronato y entierro para él y sus hermanos Pedro, canónigo de Sevilla, y Francisco y descendientes en 1533, ratificando la concesión al año siguiente, cf. Juan Gómez Bravo, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*, I, Córdoba, 1778, 434. Para la capilla, patronato y entierro de los Corral en las páginas que dedicó a Nuestra Señora de la Fuensanta, cf. Teodomiro Ramírez de Arellano y Gutiérrez, *Paseos por Córdoba o sean Apuntes para su historia*, II, Córdoba, 1875, 189-190.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

una prestamera de la de Burguillos, un lugar de la diócesis. En octubre tomaría posesión del arcedianato de Niebla tras una concordia con su titular, Martín Godoy de Loaysa, un joven clérigo que era deán de Sigüenza, que se lo había resignado con reserva de regreso, requisito que puso en vigor cuando llegó su momento, obligándose al devengo de una sustanciosa pensión de 236 ducados anuales[77]. Después, hasta la fecha de su tercer codicilo, el 12 de octubre de 1555, seis días antes de su fallecimiento, las cosas de su familia fueron cambiando y, en consecuencia, fue modificando las disposiciones testamentarias que afectaban a sus parientes, sobre todo a su hermana y a sus hermanos y sobrinos. Tal como la dejó ordenada en el testamento, la herencia la dividió entre su hermana, María Vázquez de Corral, avecindada con su marido, Francisco de Villaquirán, en San Martín de Valdeiglesias, y sus hermanos, Lope de Corral, vecino de Almorox, y el mencionado Francisco, vecino de Córdoba. Además, impuso unas condiciones muy estrictas en el caso de que alguno de ellos muriese antes que él en cuanto a su distribución entre sus sobrinos, porque para las sobrinas previó legados en dinero para sus dotes. Así ocurrió. Francisco, casado con doña Ana de Frías y el único que tuvo descendencia, ya había fallecido a la fecha de su primer codicilo y Lope antes de que hiciera el tercero.

Uno de los sobrinos, hijo de Lope, Antonio de Corral, homónimo de su hermano, y que no debe confundirse con el del mismo nombre que, como ya adelantamos, sucedió en la tesorería de Córdoba, fue destinado a heredarle en la canonjía sevillana. Este negocio, tan característico de la estrategia familiar, debió resolverse antes de la suscripción de su testamento porque así lo afirma en el mismo cuando le promete su mula con sus guarniciones o la mejor que las tuviere, si fuera más de una cuando muriese, y le legaba parte de su vajilla de plata, las camas, mobiliario, sus sobrepellices y sus libros. Pero, sobre todo, Pedro de Corral le mandaba que "por el amor que él

[77] La posesión, 20 de octubre de 1550, ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07433, f. 6. La concordia y el monto de la pensión lo confesó el mismo Pedro de Corral en el segundo de sus codicilos, Sevilla, 12 de enero de 1555, AHPSPN, leg. 9176, ff. 1.147-1.154 (pero por error la foliación salta del f. 1.149v al f. 1.153), en f. 1.153.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

sabe que yo le he tenido que se ordene de misa lo más en breue que pudiere y celebre a menudo y se acuerde en sus sacrificios y oraciones de rogar a Nuestro Señor por mi ánima". Esta recomendación se completaba con el encargo de que cuidara el orden de los capellanes que había dotado con su hermano, el tesorero, en Nuestra Señora de la Fuensanta[78]. Por fin, en su último codicilo lo añadió entre sus herederos en sustitución de Lope de Corral, su difunto hermano[79]. Así que, después de todo lo que había hecho por él, aunque es de suponer que Antonio de Corral cumpliría con los mandatos que le había encomendado su tío, todavía en el testamento que escrituró el mismo día que falleció, el 6 de junio de 1569, se preocupaba por advertir a su albacea que se mirase lo que faltaba para concluir su voluntad empleando en ello lo que procediese de sus bienes antes de cualquier otra cosa[80]. Salvaba de este modo los escrúpulos que pudieran quedarle de la tarea que le había confiado a él y a los otros albaceas. Pedro de Corral lo había nombrado en su primer testamento para que llevaran a efecto su última voluntad al lado de su hermano Francisco con tres canónigos, uno de ellos Antonio del Corro, con quien había compartido tantos años de coro y de obligaciones inquisitoriales, y del que ya sabemos que a su vez lo había designado su albacea[81]. Fue el único que mantuvo como tal porque por diferentes motivos fue cambiándolos e incorporando otros nombres de personas de su confianza en sus dos primeros codicilos, mientras que no dijo nada en relación a nuevos albaceas en el tercero. En el primero ya no pudo contar con dos de los canónigos, pero siguió con el canónigo e inquisidor Antonio del Corro y añadió al licenciado Almorox, con el que debía unirle como mínimo la naturaleza, y, por si acaso falleciera en Córdoba, también

78 Testamento, f. 1.141v. Hubo un Antonio del Corral matriculado en cánones en la Universidad y Colegio de Maese Rodrigo en mayo de 1546, pero no se puede asegurar que se trate de la misma persona, Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla (en adelante AHUS), lib. 478, f. 58.

79 Codicilo de 12 de octubre de 1555, f. 1.156. Pedro de Corral todavía tuvo fuerzas para comenzar a escribir de su mano este último codicilo, pero tuvo que dejar que su amigo, el notario apostólico Antonio Ramos, lo acabara.

80 AHPSPN, lib. 12397, ff. 96-97.

81 Testamento, f. 1.144.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

nombró a sus sobrinos Antonio, el tesorero de Córdoba, y Juan de Corral, que sucedió a su padre Francisco, siendo, como mayorazgo, patrono de las capellanías de la Fuensanta[82]. En su segundo codicilo, que recordemos se dató el 12 de enero de 1555, conservó estos nombres, excepto el de Antonio del Corro, que desapareció por razones que ignoramos y por el que, a cambio, designó al doctor Egidio, en una demostración de lo poco que le había importado el proceso y condena que tres años antes le había impuesto una institución, la Inquisición, a la que había servido.

II. LOS TEÓLOGOS

Los teólogos estuvieron en clara minoría —de dos a cinco— en la junta que dictó la sentencia en el proceso de Juan de Ávila frente a la clara mayoría de juristas. Lo que se sabe de fr. Domingo de Párraga es gracias, sobre todo, al historiador del Colegio de Santo Tomás de Sevilla, Diego Ignacio de Góngora[83]. Necesariamente, todos los autores que, con este motivo, han tratado de este dominico se remiten a la información que aquel suministra[84]. Góngora, que lo hace natural de Jerez de la Frontera, en cuyo convento de Santo Domingo profesó, afirma que fue también colegial de San Gregorio de Valladolid. Estaba allí cuando, luciendo ya la titulación de maestro, el capítulo general que celebró la orden en 1515 lo nombraba regente en el mismo[85]. Es Góngora quien señalaba

---

[82] Codicilo de 30 de enero de 1553, f. 1146rv. Don Gabriel Manrique, que había sido uno de los canónigos sevillanos nombrados, había permutado su canonicato en 1551 y abandonado Sevilla. El segundo canónigo, Fernando de la Torre, fallecería en 1552.

[83] Cf. Diego Ignacio de Góngora, *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*, Sevilla, E. Rasco, 1890, II, 62-64.

[84] Cf. Abad SJ, "El proceso inquisitorial contra el Beato Juan de Ávila", 137-138; Sala Balust, "Introducción biográfica", *San Juan de Ávila. Obras completas. I*, 32; Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 135.

[85] "Collegio s. Gregorii Vallisoletano assignamus in regentem fr. Dominicum de Parraga magistrum, ad legendum sententias fr. Dominicum Velazquez", Cf. Fr. Benedictus Maria Reichert (ed.), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica. Tomus IX. Acta Capitulorum Generalium (vol. IV)*, Roma, 1901, 151.

que el regente del Colegio de Santo Tomás "es uno de los electores y jueces para los concursos de las oposiciones a las colegiaturas y sus provisiones" y registraba que, según los estatutos del mismo, presidía determinados actos universitarios, sin que tuviese obligación de enseñanza. Su nombramiento se hacía por elección mayoritaria de los colegiales y él, a su vez, gozaba de voto activo, junto con los lectores de Teología y Artes, en las elecciones y resoluciones del Colegio. Para terminar, subrayaba que al regente de Santo Tomás se le podía considerar el teólogo de los provisores y vicarios general de Sevilla, consultor ineludible para las aprobaciones de la impresión de libros y sermones y como calificador del Santo Oficio. Escrito en torno a 1700, no obstante, cabría proyectar, con matices, lo que decía este autor al estado que regía un siglo y medio antes. Góngora precisa que fr. Domingo de Párraga, que moriría en 1550, fue elegido para que ocupara ese oficio el 15 de julio de 1523, juró los estatutos el 28 de agosto y se mantuvo en él hasta el 18 de diciembre de 1536, para pasar después a mero colegial y volver a leer Artes y Teología, tarea de la que fue dispensado en los últimos años de su vida[86].

Con estos datos se certifica que Domingo de Párraga era regente del Colegio dominico cuando participó en el proceso de Juan de Ávila y se hace probable que interviniera, como quería Álvaro Huerga, "en muchos procesos inquisitoriales", aunque no hay por qué seguir a este autor cuando dictamina, sin mayor justificación, "que fue en su época el mejor teólogo de Sevilla"[87]. No tenemos tampoco forma de comprobar la afirmación de Góngora cuando aseguraba que "fue muy fervoroso predicador, deduciendo siempre moralidades de los asuntos, aunque fuesen panegíricos" porque no se conocen sus sermones, pero el hecho de que predicara en la catedral de Sevilla juega a su favor en cuanto al aprecio que pudieran tenerle los fieles como predicador. Era normal que los dominicos se subieran a los púlpitos catedralicios. Así estaba también previsto en la propia regla de la iglesia sevillana. No obstante,

---

[86] Asignado como regente de Santo Tomás por tres años en el capítulo general de Roma de 1532, ib. 252.

[87] Álvaro Huerga, "Estudio preliminar" a Agustín de Esbarroya, *Purificador de la conciencia*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1973, 95.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

sólo existe constancia de que fr. Domingo de Párraga lo hiciera en 1538 y 1539. Sabemos que en octubre del primero de esos años el cabildo le pagó un ducado por un sermón que predicó entre los dos coros y que predicó otro en las honras de un canónigo[88]; en el segundo, el 25 de junio se mandó que le librasen los importes de tres sermones que había pronunciado, uno a un ducado y los otros dos a medio, y el 11 de noviembre el mandamiento fue para que se le pagasen los sermones predicados sin especificar su número ni el importe[89]. Predicaría también en otras ocasiones, quedando su nombre inmerso en denominaciones generales como dominico. Pero mayor interés tiene ahora recordar que la literatura hagiográfica de Juan de Ávila reserva para él un papel singular. Tras encomiarlo como persona de letras, edad y santidad, fr. Luis de Granada, dejó escrito en la biografía del maestro que fr. Domingo de Párraga le contó que había aconsejado a Juan de Ávila, sin éxito, que debía tachar a los testigos que deponían contra él en el proceso[90].

Si esta anécdota es cierta, y no hay por qué dudar que no lo fuera, no se deduce necesariamente del hecho que refiere que el fraile dominico hubiera sostenido alguna relación con Juan de Ávila antes de que se viera encausado. Más verosímil sería que Pedro Alexandro, el segundo de los teólogos que formó parte de la junta que lo juzgó, lo conociera antes incluso de que llegara a Sevilla o, mejor, que Juan de Ávila supiera quién era él. No podía ser de otra manera porque Alexandro no hizo acto de presencia en la ciudad hasta que el cardenal don Alonso Manrique le hizo venir para que ocupara la canonjía magistral de su catedral, que estaba sin titular tras la desaparición del siempre ausente Juan de Montesdoca. No vamos a extendernos aquí en Pedro Alexandro porque nos detenemos

88 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07064, f. 76v; ib. IV. Fábrica, lib. 09394, f. 15.

89 ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07064, ff. 171, 220.

90 Cf. Sala Balust, "Introducción biográfica", San Juan de Ávila, *Obras completas. I*, 44. La cita la toma de la *Vida* de fr. Luis de Granada, en Fr. Luis de Granada OP, Licenciado Luis Muñoz, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, 93-94. Repite la noticia Luis Muñoz: "Aconsejábale el maestro Párraga, de la Orden de Santo Domingo, varón de grandes letras, edad y santidad, que tachase los testigos" (ib., 175-176).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 87-136

en él abundantemente en un estudio que esperamos que sea de pronta publicación, pero esto no excusa que no haya que ser muy preciso con las fechas. El 23 de enero de 1533 el mismo arzobispo en persona anunció al cabildo *in sacris* su voluntad de que fuese el nuevo magistral y al día siguiente, pese que algunos capitulares mostraron su renuencia a la aceptación del nombramiento alegando que para ellos era un desconocido, cosa que no era del todo verdad, votó favorablemente. El resultado estaba cantado porque el nuevo canónigo esperaba fuera de la sala donde el cabildo estaba reunido, así que entró y se procedió a la colación y la posesión[91]. Es difícil imaginar que Pedro Alexandro tuviese noticias de cuál había sido la ocupación de Juan de Ávila en los últimos años, ni siquiera de sus movimientos más recientes porque apenas hubo margen entre su llegada a Sevilla y la participación en el proceso, pero sí se habían dado las circunstancias para que ambos se hubiesen conocido con anterioridad en Alcalá de Henares.

Natural de Córdoba, es posible que Pedro Alexandro fuese el familiar del Colegio de San Ildefonso del mismo nombre que figura como testigo en un poder otorgado por sus colegiales en agosto de 1519[92]. Dos años después seguía siendo familiar cuando estallaron los tumultos comuneros que tanto afectaron a la fundación de Cisneros y ya debía de ser maestro en Artes cuando en el otoño de 1524 sustituyó en la lectura de su cátedra al maestro Rodrigo de Cueto[93]. Siendo entonces colegial del colegio de los teólogos de Madre de Dios, su condición de maestro le permitió encontrarse entre los asistentes, como Francisco de Vargas, Constantino y Juan Gil, a la serie de claustros de la Universidad que se convocaron en los tres primeros meses de 1525 para tratar los pleitos con la colegial de los Santos Justo y Pastor[94]. Así pues, como no podía ser de

---

91 Cf. ACS, FC, I. lib. 07061, f. 221rv. Ya recogido, en parte, por Hazañas, *Maese Rodrigo*, 369-370.

92 El poder, 11 de agosto de 1519, Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Universidades, lib. 2, f. 282. Se le liquidaron un ducado como parte de su salario de familiar el 8 de septiembre de 1519 y 306 mrs. el 27 de agosto de 1520 por el mismo concepto, ib., lib. 83, ff. 104v, 129v.

93 Cf. AHN, Universidades, lib. 814, ff. 125, 126v.

94 Cf. AHN, Universidades, lib. 1.223, f. 8rv, 9-12v, 13rv, 14-15, 5v-16.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

otra manera, Pedro Alexandro estaba en la Universidad alcalaína desde años antes de que lo localizase por primera vez Bataillon entre los examinadores de los bachilleres de Artes en abril de 1525[95]. Ese mismo año, el 9 de diciembre, junto con Juan Gil, fue electo colegial de San Ildefonso[96]. Antes de que se sucedieran en el rectorado ambos ejercieron oficios en el Colegio mientras que avanzaban en su carrera académica. Pedro Alexandro recorrió todo el ciclo de las regencias de las cuatro cátedras de Artes desde el curso 1528-1529, en que explicó Súmulas, al de 1531-1532, en el que enseñó Metafísica, pero previamente, en agosto de 1527 había superado los ejercicios del tercer principio que le convertían en bachiller formado en teología[97]. Todavía tendrían que pasar algo más de tres años para que adquiriese la licenciatura, el 20 de noviembre de 1530, el mismo día que Juan Gil, y doctorarse, por fin, en la epifanía del año siguiente, un mes más tarde que lo hiciera este último[98]. En esos días, desde que el 17 de octubre anterior fuese elegido en un capítulo colegial del que formó parte también Pedro Alexandro, el mismo Juan Gil era el rector de

---

95 23 de abril de 1525, ib., lib. 397, f. 7v, cf. Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, México, 1966, 524.

96 La elección en AHN, Universidades, lib. 397, f. 12, de la que hay siempre referencia en la bibliografía para Egidio, pero no para Alexandro, cf. Bataillon, *Erasmo y España*, 524; Vicente Beltrán de Heredia, "La Teología en la Universidad de Alcalá", en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, San Esteban, 1973, IV, 117 (62-157); original, en *Revista Española de Teología* 5 (1945) 145-178, 405-432, 497-527, 117; del mismo, *Domingo de Soto. Estudio bibliográfico documentado*, Salamanca, Instituto de Cultura Hispánica, 1960, 415. Las actas de recepción de ambos con sus respectivas rúbricas en *Libro de recepciones de colegiales de San Ildefonso de Alcalá*, Real Biblioteca, DIG/II/1980-B, f. 20 [https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/item/12853], ff. 65v y 66v.

97 9 de agosto de 1527, AHN, Universidades, lib. 397, f. 20v. Cf. Rafael Ramis Barceló – Pedro Ramis Serra, *Actos y grados de la Universidad de Alcalá (1523-1544)*, Madrid, Dykinson, 2020, 170, dando por error el 10 de agosto.

98 Todo, con el doctorado de Egidio, el 3 de diciembre de 1530, en AHN, lib. 397, f. 42rv. Bataillon (*Erasmo y España*, 524) ya indicaba la fecha de la licenciatura de Pedro Alexandro. También, aunque haya que hacer algunas correcciones en las fechas, cf. Ramis Barceló – Ramis Serra, *Actos y grados de la Universidad de Alcalá*, 170-171.

San Ildefonso y, por ende, de la Universidad complutense[99]. Es durante su rectorado que Alvar Gómez de Castro, el biógrafo del cardenal Cisneros e historiador del Colegio, situó la última ofensiva que impulsó don Alonso de Fonseca para lograr el control de la Universidad. Conviene repasar esa historia tal como la contó porque trazó al mismo tiempo un modélico retrato de Pedro Alexandro.

De acuerdo con su versión, el arzobispo de Toledo ideó para conquistar su objetivo una estrategia que se basaba en aprovechar la fractura de la comunidad colegial entre dos partidos irreconciliables, castellanos y béticos, en beneficio de sus propios intereses, y el colegial en el que confió que podía valerse fue Pedro Alexandro porque "era tenido por más prudente y cauto". Gómez de Castro recreó un diálogo entre el prelado y el teólogo cordobés en el que puso en boca del primero un discurso cuya capacidad persuasiva resultaba irresistible. Fonseca le prometió a su interlocutor para el porvenir una canonjía de Toledo si se ponía a su servicio y que maniobraría para que, contando con su amigo Egidio, fuese elegido el próximo rector. En la misma disertación el arzobispo le adelantó lo que haría el visitador del Colegio para eliminar la facción contraria y, aunque su artimaña no dio resultado y retrasó la elección definitiva más de un mes, Pedro Alexandro fue elevado al rectorado por sus compañeros el 22 de noviembre de 1531[100]. Prosiguiendo su relato, Gómez de Castro cedió el protagonismo a uno de los colegiales, Juan de Ubago, futuro inquisidor de Zaragoza, para que conmoviera la conciencia del rector electo en una pieza oratoria en que defendía vigorosamente la independencia del Colegio y de la Universidad como condición para el cumplimiento del ideal cisneriano. Tras su discurso, Pedro Alexandro no pudo por menos que confesar la conspiración concebida por Alonso de Fonseca y solicitar el perdón de sus compañeros por haberle prestado oídos. Gómez de Castro corona esta parte de su relación de las intrigas del arzobispo en que le da un protagonismo indudable a Pedro Alexandro diciendo que "se portó luego durante su rectorado

[99] Cf. AHN, Universidades, lib. 397, f. 41.
[100] Cf. AHN, Universidades, lib. 397, f. 49v.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

de tal manera que fue igualmente querido de los dos partidos, y terminado su cargo, gustosamente se lo habrían ellos prorrogado, si las leyes lo hubieran permitido"[101].

La investigación documental no ha permitido refrendar el juicio que hizo Gómez de Castro de la labor de Pedro Alexandro como rector, pero tampoco justificaría su negación. Cuando su libro, que no respondía exactamente al original manuscrito, se publicó[102], todavía vivían quienes conocieron aquellos años y podían contrastar la historia con sus recuerdos. Pedro Alexandro era rector cuando el doctor Hernán Vázquez, canónigo de la magistral de los Santos Justo y Pastor, como visitador, giró una visita sobre la institución que, siendo benevolente con la Universidad, fue durísima con el Colegio. Todo el rectorado de Juan Gil fue sometido a revisión y el juicio que expuso el visitador fue muy negativo, pero diluyó la responsabilidad entre casi todos los miembros de la comunidad[103]. Aunque se haya insinuado por algunos autores,

---

101 Alvar Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*, ed. de José Oroz Reta, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1984, 565-572; *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano, libri octo*, Alcalá de Henares, Apud Andream de Angulo, 1569, ff. 232v-236. Gómez de Castro conocía el futuro profesional de Pedro Alexandro: "No mucho después —escribe en la traducción de Oroz Reta—, lo llamó Alfonso Manrique, arzobispo, a la iglesia de Sevilla y le concedió una canongía (*sic*) y la cátedra de teología" (ib., 572; f. 236), pero no decía nada de su temprana muerte.

102 Sobre las correcciones a las que fue sometido el texto, cf. Ignacio J. García Pinilla, "El humanista ante la historia oficial: la podadera en el *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio* de Álvar Gómez de Castro", en Eugenia Fosalba – M. J. Vega (eds.), *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, Berna, Peter Lang, 2013, 173-187. También, Ignacio García Pinilla – Antonio Alvar Ezquerra, "Para una edición del De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio de Alvar Gómez de Castro", en José Mª Maestre Maestre *et al.* (ed.), *Humanismos y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Juan Gil, V. 1*, Alcañiz – Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, 2015, 273-286.

103 La visita, iniciada el 30 de noviembre de 1531, en AHN; Universidades, lib. 748, ff. 44-114, pero debe completarse, AHN, Universidades, 65, Exp. 6. La edición, con algunas salvedades, de José García Oro – María José Portela Silva, *Visitas ordinarias a la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo* xvi. *Visitas ordinarias e inventarios documentales durante el período de Carlos V (1518-1558)*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 2006,

la desaparición de Egidio de Alcalá no fue consecuencia de la visita, ni ésta, pese a la cruda descripción que expuso Hernán Vázquez de las corruptelas de los colegiales, cambió la evolución del Colegio de San Ildefonso. Pedro Alexandro, por su parte, no se vio implicado en las conductas desordenadas de sus compañeros que fueron penados y, sin que se debiera a esa razón, el 9 de marzo de 1532 fue nombrado por los consiliarios de la Universidad y el Colegio catedrático de Santo Tomás en lugar de Juan Gil[104]. Pero lo realmente importante fue que durante su rectorado se tomaron tres resoluciones trascendentales para la fundación de Cisneros. La primera en el tiempo, en enero de 1532, fue la creación de la cátedra de Biblia. Ésta era una facultad que correspondía exclusivamente a los colegiales, así que fueron ellos, los mismos tachados por el visitador, con los consiliarios de aquel año bajo la presidencia de Pedro Alexandro quienes tomaron esa decisión. Como también fueron los que decidieron darle la posesión de la nueva cátedra a fr. Dionisio Vázquez, el hermano de Hernán Vázquez, más conocido como predicador que como escriturario. Aunque Bataillon fue demasiado optimista en su valoración de la cátedra y su impacto, es cierto que su erección parecía culminar el humanismo bíblico que caracteriza el "movimiento complutense"[105]. Afectando a dos ámbitos diferentes, las dos medidas siguientes guardaban semejanza entre sí. También debieron ser los mismos colegiales los que negociaron y obtuvieron la bula de Clemente VII, fechada el 16 de febrero de 1532, que imponía a los canónigos de los Santos Justo y Pastor la obligación de demostrar limpieza de sangre para que fueran visitadores de San Ildefonso, un obstáculo

330-390. Las cláusulas más duras dictadas por el visitador contra Egidio ya las editó Beltrán de Heredia, "La Teología en la Universidad de Alcalá", 118-119.

104 Cf. AHN, Universidades, lib. 397, f. 50v. Ya en Vicente Beltrán de Heredia, "La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá", *La Ciencia Tomista* 13 (1916) 258 (245-270); y "La Teología en la Universidad de Alcalá", 129.

105 20 y 23 de enero de 1532, cf. Vicente Beltrán de Heredia, "Catedráticos de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI", *La Ciencia tomista* 18 (1918) 143-145 (140-155); Bataillon, *Erasmo y España*, 344.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

que no tenían que salvar para acceder a la prebenda[106]. De esta manera, al imponer esta discriminación *de genere*, se trastocaba la relación entre la iglesia colegial y el Colegio establecida por las constituciones originales. Otro alcance, pero inspirada en el mismo principio discriminatorio, tuvo la última resolución. Un día antes de que abandonara el rectorado, el 16 de octubre de 1532, la Facultad de teología en un claustro presidido por Pedro Alexandro, decidió imponer la exigencia de limpieza de sangre para el acceso a la licenciatura y al magisterio o doctorado en teología[107]. El alcance del estatuto era menor que el que normalmente se dice, pero es indiscutible que primó entonces la voluntad de extender la discriminación rindiendo tributo al complejo de pureza de sangre.

Pese a su posición prevalente reconocida en las constituciones del Colegio como rector, no cabe atribuir ninguna de estas medidas en particular a la iniciativa de Pedro Alexandro, pero sería difícil encontrar un periodo rectoral de gobierno anterior al suyo en que se hubiese dado una concentración comparable de decisiones tan importantes. Hay que preguntarse qué es lo que hizo que el arzobispo Manrique se fijara en él para llevarlo a su iglesia como canónigo magistral. A Pedro Alexandro se le localiza por última vez en el Colegio el 4 de noviembre de 1532 recibiendo 72 reales para que se comprase el paño para el manto y el capirote que le correspondía[108]. Menos de tres meses después, como hemos visto, el 23 de enero estaba en Sevilla.

Cuando Pedro Alexandro tomó posesión de la canonjía se le hizo jurar "que predicará por su persona propia todos los sermones quel cabildo o el presidente le encomendare o dará persona suficiente que los haga no estando él en disposición

---

106 Cf. Vicente Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1967, III, doc. 1.525, 462-463. Copia de la bula en AHN, Universidades, lib. 1.095, N. 80, ff. 184v-185v.

107 El estatuto en Beltrán de Heredia, "La teología en la Universidad de Alcalá", 121-122 (AHN, Universidades, lib. 396, f. 47), que lo editó de nuevo en *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La Universidad en el Siglo de Oro*, V, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972, doc. 2.180, 417-418.

108 Cf. AHN, Universidades, lib. 653, f. 142.

de los fazer"[109]. Es lo que haría, pero vivió poco más de un año y medio más, viniendo a morir el 3 de agosto de 1534. La caprichosa supervivencia de la documentación hace que las fuentes documentales catedralicias ni siquiera recojan ese dato y tampoco hablan de su fallecimiento. Quizás el hecho más significativo de su corta estancia en Sevilla sea precisamente su participación en la fase final del proceso de Juan de Ávila. Sabemos que en agosto de 1533 el cabildo le dio horas para que preparase el sermón de la Asunción, gracia que se daba inevitablemente a los canónigos magistrales[110]. Se entiende que no se pueda juzgar hasta qué punto cumplió las expectativas que en él se habían depositado porque, si vino a la ciudad, fue para que predicara. Su temprana muerte cercenó esas esperanzas y abrió la puerta a que le sustituyera en la canonjía magistral quien fuera su compañero y amigo en San Ildefonso, el doctor Juan Gil.

III. LOS LETRADOS

Los dos últimos componentes del tribunal eran letrados y compartían la condición de jueces u oidores de los grados de Sevilla, miembros de una instancia judicial que había recibido una nueva regulación en las ordenanzas de 1525 y que, según Bartolomé Clavero, todavía no constituía Audiencia propiamente dicha, aunque pronto sería conocida como Audiencia Real de los Grados[111]. De uno de ellos sabemos mucho menos que del otro. El licenciado Alonso de Castilla estaba en Sevilla como juez de los Grados por lo menos desde 1529, que es cuando lo encontramos por primera vez como inquilino de unas casas de la collación de La Magdalena propiedad de la

[109] ACS, FC, I. Secretaría, lib. 07061, f. 221.

[110] 8 de agosto de 1533, ib., f, 262v; cf. Hazañas, *Maese Rodrigo*, 370.

[111] Para las peculiaridades del sistema judicial de Sevilla, cf. los trabajos de Aurelio Álvarez Jusue, "La justicia sevillana desde Alfonso XI hasta la Audiencia de los Grados", *Archivo Hispalense* 60 (1953) 17-50; "La Audiencia de Sevilla, creación de Carlos I", *Anales de la Universidad Hispalense* 18 (1957-1958) 67-87; y Bartolomé Clavero, "Presentación: Sevilla, Concejo y Audiencia: invitación a sus ordenanzas de justicia", *Ordenancas (sic) de la Real Audiencia de Sevilla*, ed. facsímil, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

fábrica de la catedral[112], en las que se mantendría viviendo, sin solución de continuidad, hasta 1551[113]. No se puede descartar cualquier posibilidad, incluso que fuera promocionado su carrera de letrado a otro destino, pero no deja de ser significativo que desapareciese el año en que inició la visita de la Audiencia el doctor Hernán Pérez de la Fuente, que acabaría transformándola en un tribunal completamente diferente[114].

El licenciado Sancho López de Otalora era, como Alonso de Castilla, juez de los grados en 1533, pero su carrera fue mucho más compleja. Se puede determinar con precisión su llegada a Sevilla. Con sus estudios realizados en Salamanca y bachiller en Derecho en su Universidad, quizás *in utroque*, tomó el hábito de colegial del Colegio de Santa María de Jesús el 27 de abril de 1521 después de que hubiera superado la información *de genere* que hizo el comisario informante, el también colegial, bachiller Pedro de Zalturri o de Mondragón, ante el alcalde ordinario de la tierra y valle de Leniz, en Arechavaleta, su lugar de origen[115]. Era segundón de una casa señorial y nobi-

---

112 Pagaba entonces por el arrendamiento 8.005 mrs., una cantidad que no subió en el futuro, cf. ACS, FC, IV. Fábrica, lib. de receptoría de Fábrica, 04029, año 1529, s. f.

113 Cf. ACS, FC, IV. Fábrica, lib. 09388, año 1530, s.f.; ib., lib. 04031, año 1533, s. f.; ib., lib. 04032, 1534, s. f.; ib., lib. 04033, año 1535, s.f.; ib., lib. 04034, año 1536, s. f.; ib., lib. 04035, año 1537, s. f.; ib., lib. 04036, año 1538; ib., lib. 04037, año 1539, s. f.; ib., lib. 0407, año 1540, s. f.; ib., lib. 04038, año 1541, s. f.; ib., lib. 04039, año 1542, s. f.; ib., lib. 04040, año 1543, s. f.; ib., lib. 04041, año 1544, s. f.; ib., lib. 04042, año 1545, s. f.; ib., lib. 04043, año 1546, s. f.; ib., lib. 04044, año 547, s. f.; ib., lib. 04045, año 1548, s. f.; ib., lib. 04046, año 1549, s. f.; ib., lib. 04048, año 1550, s. f.; ib. 04049. Año 1551, s. f.

114 Ortiz de Zúñiga (*Anales*, III, 403, 413-414) ya se dio cuenta de la importancia de las consecuencias de la visita de Hernán Pérez de la Fuente. Para la actuación del mismo en Sevilla como visitador de la Audiencia, que vendría a ser del sistema judicial de la ciudad, y de la Casa de la Contratación, con bibliografía, cf. Henar Pizarro Llorente, "Pérez de la Fuente, Hernán", en José Martínez Millán (dir.) – Carlos Javier de Carlos Morales (coord.), *La corte de Carlos V. Segunda parte, Los consejos y los consejeros de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, 333-335.

115 Cf. AHUS, lib. Sº 2, ff. 35-52. Sobre López de Otalora, a lo ya expuesto en José Antonio Ollero Pina, *La Universidad de Sevilla en los siglos xvi y xvii*, Sevilla, Editorial Universitaria de Sevilla, 1993, 220-221, 263, 304-305, se debe añadir lo que aquí se irá diciendo.

liaria, destinado a una vida eclesiástica o de letrado, pues Juan, su hermano mayor, era el señor de la casa de Otalora. Sancho López de Otalora sentó las bases de su magnífica carrera estando todavía en el Colegio, del que fue rector, y por tanto de su Universidad, dos años, en 1523 y 1529. Así, si en el primero de estos años ya ejercía como juez de los grados de Sevilla[116], en el segundo sumaba a este oficio el de juez de los bienes confiscados del Santo Oficio de Sevilla[117], en ambos casos años antes que los que consigna la bibliografía. Ninguna de estas dos dedicaciones representaba un obstáculo para que en ocasiones actuara como letrado al servicio del cabildo catedral[118].

Esteban de Garibay, hombre tan preocupado por linajes e historias familiares de su tierra, comenzando por su casa, no pudo por menos que escribir sobre los Otalora, a los que dedicó en sus *Memorias* varias páginas, la mayor parte de ellas centrada en Sancho López de Otalora[119]. Garibay recorrió su biografía rememorando los sucesivos oficios que fungió en su ascendente y exitosa carrera burocrática de letrado desde que fuera designado en marzo de 1547 consejero en el de Castilla, del que fue también camarista, y los de Hacienda e Inquisición, en éste como miembro del de Castilla, acompañándolo hasta que murió en 1570 en su casa familiar, a donde se había retirado ocho años antes. Esa ejemplar carrera de letrado, impulsada por el amparo de don Fernando de Valdés, ha sido suficientemente descrita y no necesitamos volver

---

116 Como tal en el arrendamiento de unas casas, 29 de octubre de 1523, cf. AHUS, leg. 613, 17.

117 Se puede dar numerosas referencias, por ejemplo, en un poder del Colegio de Maese Rodrigo que encabezaba como rector, 16 de agosto de 1529, ib., leg. 615, 51/8. Felipe II en carta a Fernando de Valdés, Toledo, 14 de noviembre de 1560, le informa de una cédula de 1 de agosto de 1559 en que ordenaba que se le pagara a Sancho López de Otalora los nueve años o diez años que, siendo juez de los grados, lo fue también de los bienes confiscados a razón de 30.000 mrs. anuales, cf. José Luis González Novalín, *el Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568). Cartas y documentos*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1971, doc. 177, 277.

118 Así, el 31 de mayo de 1529 los prebendados ordenaron un libramiento para que recibiera el pago del trabajo que había hecho en unos negocios del cabildo con sus dos letrados, cf. ACS, FC, II. Mesa Capitular, lib. 07645, f. 105.

119 Cf. Esteban de Garibay, *Memorias de Garibay*, *Memorial Histórico Español, tomo VII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1854, 211-219.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

sobre ella[120]. Disponemos, además, de una reciente biografía muy bien informada[121]. Su paisano, el cronista, que lo conoció, lo hace nacer en 1498. Si fuera así, sería prácticamente coetáneo de Juan de Ávila y tendría en 1533, cuando votó en el proceso, unos 35 años, edad que no habría alcanzado todavía Pedro Alexandro, el canónigo magistral, y gozaba de la cómoda medianía en la sociedad sevillana propia de un funcionario que aparte de las obligaciones de su plaza se hacía cargo de las comisiones que se le encomendaban. En 1530 se había casado con Catalina Jiménez de Bohórquez, de una rica familia de Utrera, cuya aportación al matrimonio, muy superior a la suya, consolidó su posición económica[122]. Ese mundo social reducido es el que se refleja en el testamento que otorgó todavía en Sevilla en 1539[123], ciudad que no abandonaría hasta su nombramiento de consejero, como juez de la Audiencia real de los Grados. Quiso que sus albaceas fueran Diego de Zárate, contador de la Casa de la Contratación[124], el canónigo de Sevilla Francisco de la Cuesta y Bartolomé de Vizcarra,

---

120 Salvando algunos detalles puntuales, cf. Henar Pizarro Llorente – Ignacio Javier Ezquerra Revilla, "López de Otalora, Sancho", en José Martínez Millán (dir.) – Carlos Javier de Carlos Morales (coord.), *La corte de Carlos V. Segunda parte, Los consejos y los consejeros de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 246-247. Breve, pero muy bien informado, supera al anterior del mismo Ignacio Javier Ezquerra Revilla, "López de Otalora, Sancho", José Martínez Millán – Carlos J. de Carlos Morales (dir.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispana*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1998, 423. Del amparo de Fernando de Valdés, "gran amigo y valedor del mismo licenciado Otalora", ya habló Garibay. Sin embargo, esta dependencia, no impidió que fr. Bartolomé Carranza, que lo consideraba su amigo, se dirigiese a él en diciembre de 1558 para que intercediera por sus *Comentarios*, cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, "Los «Comentarios sobre el Catechismo Christiano» de B. Carranza. Estudio sobre las correcciones autógrafas del autor (1559)", *Bulletin Hispanique* 61 (1959) 274 (273-287) (https://doi.org/10.3406/hispa.1959.3628).

121 Cf. Iñaki Urreta Leturiondo, *La casa de Otálora en el siglo xvi. El ascenso de un linaje*, Aretxabaleta, Ayuntamiento de Aretxabaleta, 2021, 98-158.

122 Cf. Urreta Leturiondo, *La casa de Otálora en el siglo xvi*, 106-119.

123 El testamento, Sevilla, 20 de septiembre de 1539, AHPSPN, leg. 3334, ff. 236r-237v. Es Iñaki Urreta quien informa de su localización documental.

124 Real provisión por la que se nombra a Diego de Zárate contador y juez de la Casa de la Contratación en sustitución de Juan López de Recalde, Madrid, 1 de marzo de 1530, AGI, Indiferente, 1961, lib. 3, ff. 220v-221v.

el conocido alcaide del castillo de Triana. En el testamento legaba al Colegio de Santa María de Jesús los libros de su biblioteca que no tenía en su librería, más 20 ducados para su encuadernación. No fue el único recuerdo para la institución que lo había acogido como becario. Le donó otros 50 ducados para la reja de la puerta de la capilla del Colegio y le pidió al rector y colegiales que el día de su entierro, que había de ser en los conventos de San Pablo o de San Francisco, a criterio de su mujer, le dijeren en dicha capilla una misa de réquiem. También de su época de colegial vendría su amistad con el licenciado Mondragón, el que fuera comisario de su información para su ingreso en el Colegio de Maese Rodrigo, del que fue su albacea y del que aún tenía dinero en su poder que ordenó que se utilizase para los alimentos de dos sobrinos del mismo. Por fin, reconoció que, aunque todavía no había hecho la carta de dote a su mujer, tenía en su poder las casas y olivares que tenían en Utrera más otros bienes y numerosas cabezas de ganado de diferentes especies. Propiedades todas, más las casas de la calle Catalanes que había comprado después del matrimonio, que habían de heredar las cinco hijas y los dos hijos que había tenido con su mujer[125].

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Habría que conocer cuál fue la composición de otras juntas de asesores y tribunales que actuaron en procesos del Santo Oficio, a ser posible también de estos años, para concluir si la que votó en la causa de Juan de Ávila se adscribe a la norma. No se da el caso, pero esta constatación no evita que llame la

[125] Los padrinazgos pueden resultar indiciarios del círculo social en que se movía Sancho López de Otalora en Sevilla. Catalina, la mayor de sus hijas y segunda de su progenie, el primero, Andrés, fue un varón, según el orden en que figuran en el testamento, fue bautizada el 23 de febrero de 1534 siendo sus padrinos el provisor, es decir, el licenciado Juan Fernández Temiño, y tres canónigos de la catedral. Juan e Inés, los dos últimos, seguramente mellizos, recibieron el bautismo el 16 de 1539, cuatro días antes que testara, y fueron sus padrinos el doctor Pedro Díaz, el inquisidor, el mismo canónigo Francisco de la Cuesta, el licenciado Argüello y Antón de Azoca, un vasco de Azcoitia que era contador de don Fadrique Enríquez de Ribera, I marqués de Tarifa, Archivo de la Parroquia del Sagrario de Sevilla, lib. 2 de bautismos, ff. 26v, 132v. Debo estas noticias al Dr. Francisco Núñez Roldán.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

atención la escasa representación de frailes de órdenes religiosas, reducida a uno solo, menos que la de letrados seculares, hasta tal punto que cabría preguntarse si no se pretendió que fuera de este modo. En la votación de la primera sentencia de Pedro Ruiz de Alcaraz, de 23 de julio de 1527, emitieron sus votos, junto con tres inquisidores, el vicario de Toledo, un canónigo de su iglesia y un clérigo protonotario doctor en Derecho, seis frailes, de los que cuatro eran dominicos y dos franciscanos[126]. Esta composición, en que la mitad de los miembros de la junta eran frailes, parecería dar la razón a aquella sospecha, pero sería una conclusión precipitada. El proceso de Juan de Vergara lo votaron en noviembre de 1534 los tres inquisidores del tribunal de Toledo, el vicario, también canónigo de su iglesia, tres teólogos y un octavo miembro, el abogado del fisco, que era doctor jurista[127]. No hubo, por consiguiente, ningún fraile entre ellos y el número de teólogos fue menor que el de juristas. No había regla ni costumbre que dictara los números y su distribución. La proporción fue aún más pequeña en el proceso de Juan de Ávila, dos frente a cinco. Si se dijera que una junta como ésa estaba escasamente preparada para valorar el nivel de la ortodoxia de las proposiciones del reo que les fueron sometidas a juicio, habría que decir lo mismo de la del canónigo toledano, cuyos componentes se vieron enfrentados a una investigación más difícil y a problemas de interpretación mucho más complejos. Cabe alegar, además, que ninguna de las proposiciones que se achacaron a Juan de Ávila ofrecía una excepcional dificultad que no fuera resoluble con una sencilla y asequible consulta. Por otro lado, si bien se les podía acusar de escasa formación teológica, todos ellos eran individuos con una aquilatada formación jurídica, por mucho que no fuera ésta las más adecuada para enfrentarse a interpretaciones doctrinales y se les pudiera presumir la atribución de una mentalidad más formalista. Posiblemente, la acusación cuya respuesta exigía mayores conocimientos teológicos fuese la de alumbradismo. ¿Qué podían saber aquellos hombres

126 Proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz, AHN, Inquisición, 106, Exp. 5, ff. 371rv.

127 Cf. John E. Longhurst, "Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara", *Cuadernos de Historia de España* XXXV-XXXVI (1962) 345-353 (337-353).

de esa corriente religiosa que había florecido entre pequeños grupos de individuos, hombres y mujeres, en el este del valle del Tajo por esa misma época en que Juan de Ávila predicaba? ¿Cómo habían llegado a Sevilla noticias de su existencia y bajo qué formas? Es curioso comprobar que contra lo que escriben muchos historiadores modernos sobre el contagio alumbradista o iluminista de Juan de Ávila, según una terminología cuyo significado no siempre está bien definido, sus jueces no le dieran mayor importancia. No se puede decir que eran unos ignaros en esa materia. Al menos dos de ellos la conocían en mayor o menor medida. A diferencia del reo, el doctor Pedro Alexandro había vivido en la Universidad de Alcalá la plenitud de la influencia erasmista, la fuga de algunos de sus universitarios más conspicuos y la difusión del alumbradismo. Es más, todavía no había terminado el proceso de Juan de Ávila cuando, el 9 de mayo de 1533, el licenciado del Corro interrogaba en el castillo de Triana a Mari Núñez de Vargas sobre las declaraciones que había hecho años antes en la Inquisición de Toledo contra Pedro de Alcaraz, Isabel de la Cruz y María de Cazalla. Los dichos de esta mujer habían sido fundamentales, como ella misma presumía, en los procesos de los tres, las cabezas más prominentes del movimiento de los alumbrados. Tres días después el licenciado del Corro escribía a los inquisidores toledanos que había recibido el encargo de procurar la ratificación de Mari Núñez cuando andaba de visita en el condado de Niebla[128]. No parece que el proceso de Ávila le ocupara mucho tiempo al señor inquisidor, quien, después de todo, estaba ejerciendo su oficio.

[128] Cf. Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, 449-450, 66, 62, por este orden. Los inquisidores Antonio del Corro y el licenciado Pedro Díaz interrogaron de nuevo a Mari Núñez para ratificación de sus declaraciones y la pusieron a tormento en el castillo de Triana en julio del año siguiente (pp. 451-456).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1054

La Parábola de las minas (Lc 19,11-28): confianza, responsabilidad y misión

The Parable of the Minas (Lk 19,11-28): Trust, Responsibility and Mission

Isaac Moreno Sanz
Instituto Teológico San Leandro
Huelva, España
morenosanz@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0008-6628-0291

Resumen: La parábola de las minas (Lc 19,11-28), situada estratégicamente al final del camino a Jerusalén, es una perícopa de difícil interpretación. Por una parte, incorpora la parábola del pretendiente al trono en el relato de las minas/talentos, por otra, muestra la violencia de las duras palabras del rey. El presente artículo propone una nueva aproximación desde la pragmalingüística, analizando el contexto literario, la cohesión lingüística y la coherencia comunicativa. Así se evidencia la estrategia comunicativa lucana que propone la confianza, la responsabilidad y la misión como claves de lectura.

Palabras clave: Lc 19,11-28, parábola de las minas, pragmalingüística, confianza, responsabilidad, misión.

Abstract: The parable of the minas (Lk 19:11-28), strategically placed at the end of the journey to Jerusalem, is a text considered difficult. On the one hand, it incorporates the parable of the pretender to the throne in the story of the minas/talents; on the other hand, it shows violence of the harsh words of the king. This article proposes a new approach from pragmalinguistics, analyzing the literary context, linguistic cohesion and communicative coherence. The Lucan communicative strategy proposes trust, responsibility and mission as the keys to reading.

Keywords: Lk 19:11-28, parable of the minas, pragmalinguistics, trust, responsibility, mission.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055
Recibido: 30 de julio de 2024
Aceptado: 8 de septiembre de 2024

1. INTRODUCCIÓN

Profundizar en un texto bíblico no es misión sencilla, pero se ofrece siempre como un apasionante viaje. La Palabra de Dios continúa suscitando en nuestros días un vivo interés, una sana curiosidad y un conjunto de preguntas por lo que sigue siendo necesario acercarnos con pausa, establecer un diálogo y escuchar sus interrogantes. Estas actitudes son especialmente necesarias para los textos considerados difíciles, así como para los que son particularmente conocidos.

Las dificultades en la interpretación y la familiaridad con el texto se dan la mano en la *parábola de las minas* (Lc 19,11-28). La importancia narrativa de este pasaje, situado estratégicamente al final del camino a Jerusalén, muestra una determinada visión del reino de Dios y del rey que precisan de la colaboración del lector para ser comprendidos. Al mismo tiempo, la tarea redaccional lucana lleva a unificar en un mismo relato dos parábolas aparentemente autónomas: la parábola de las minas/talentos y la parábola del pretendiente al trono.

La parábola de las minas ha sido estudiada desde diversos puntos de vista: como auténtica parábola de Jesús[1]; como una respuesta al retraso de la parusía[2]; desde un punto de vista comparativo con el relato mateano[3]; desde la historia de la

---

1 Para J.P. Meier, la parábola de los talentos/minas es una de las "pocas, poquísimas parábolas afortunadas" que se remontan a Jesús y no son fruto de la reflexión de la comunidad o de la mano de los evangelistas, cf. John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico: La autenticidad de las parábolas a examen*, V, Estella, Verbo Divino, 2017, 308-341.

2 Cf. Luke T. Johnson, "The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11-27)", NovT 24 (1982) 141 (139-159) (https://doi.org/10.2307/1560555); Simon Gathercole, "Does the Parable of the Minas Address the Delay of the Parousia? Luke 19, 11-27 in its Lukan, Rhetorical and Roman Settings", *ZNW* 115 (2024) 19-50 (https://doi.org/10.1515/znw-2024-0002).

3 No se realizará un estudio comparativo del paralelo mateano, más bien en el desarrollo del trabajo se indicarán algunos puntos comunes o divergentes en la medida que aporten luz a la investigación. Para un análisis en paralelo de las dos parábolas, cf. Armand Puig i Tàrrech, "La parabole des talents (Mt 25:14-30) ou des mines (Lc 19:11-28)", en François Refoulé (éd.), *À cause de l'Évangile: Etudes sur les synoptiques et les Actes,* Fs. J. Dupont (Lectio Divina 123), Paris, Cerf, 1985, 165-193;

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

redacción[4]; desde un interés histórico[5], especialmente en relación con Arquelao[6]; desde una perspectiva social[7]. En este estudio se parte de los elementos evidenciados por las distintas aproximaciones realizadas. De esta manera, se centra el análisis del texto tal y como ha sido transmitido, haciendo notar la unidad del relato lucano[8].

Es preciso afrontar el desafío planteado por Lc 19,11-28, empleando nuevos recorridos metodológicos. El enfoque comunicativo y pragmático[9] puede ser de utilidad para ofrecer

---

Pablo Antonio Díez Herrera, "Las parábolas de los talentos (Mt 25,14-30) y de las minas (Lc 19,11-28): Estudio comparativo y exegético", *Isidorianum* 12 (2003) 273-316 (https://doi.org/10.46543/isid.0312.1052); J. Gertrud Tönsing, "Scolding the «Wicked, Lazy» Servant; Is the Master God?: A Redaction-Critical Study of Matthew 25:14-30 and Luke 19:11-27", *Neotestamentica* 53 (2019) 123-147 (https://doi.org/10.1353/neo.2019.0013).

4 Cf. Adelbert Denaux, "The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12-27): A Reconstruction of the Q Text", in Andreas Lindemann (ed.), *Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BEThL 158), Leuven, Peeters, 2001, 429-460.

5 Sobre el contexto histórico de la narración original de la parábola, así como la comparación con algunas parábolas rabínicas que aportan luz a la actitud del tercer siervo, cf. Robert Doran, "The Parable of the Talents/Pounds: Apocalyptic Warning or Economic Critique?", *Biblica* 100 (2019) 527-542.

6 Cf. Brian Schultz, "Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk 19:11-27)", *NovT* 49 (2007) 105-127 (https://doi.org/10.1163/156853607x185339); Ernest van Eck, "Social Memory and Identity: Luke 19:12b-24 and 27", *BTB* 41 (2011) 201-212.

7 Cf. J. Duncan. M. Derrett, "A Horrid Passage in Luke Explained (Lk 19:27)", *ET* 97 (1986) 136-138 (https://doi.org/10.1177/001452468609700503); Richard L. Rohrbaugh, "A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A Text of Terror?", *BTB* 23 (1993) 32-39 (https://doi.org/10.1177/014610799302300105).

8 En esta línea, aunque con diversos matices, se encuentran entre otros: Ignace de la Potterie, "La parabole du prétendant à la royauté (Lc 19:11-28)", en François Refoulé (ed.), *À cause de l'Évangile: Etudes sur les synoptiques et les Actes,* Fs. J. Dupont (Lectio Divina 123), Paris, Cerf, 1985, 619-626 (613-641); François Bovon, *El evangelio según San Lucas*, III (BEB 87), Salamanca, Sígueme, 2004, 359-374; Gérard Rossé, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma, Città Nuova, 1992, 726-737.

9 "La aproximación pragmalingüística pretende poner de relieve las relaciones tanto a nivel de forma y contenido (cohesión textual) como de significado (coherencia comunicativa), teniendo especialmente

unas claves hermenéuticas que permitan captar su sentido profundo y su importancia vital para los lectores cristianos de cualquier época. En este sentido, "no se trata de una comunicación unidireccional y estática sino interactiva, donde emisor y receptor pueden, es más deben, encontrarse mutuamente. El texto se entiende como un evento comunicativo: el envío y la recepción de mensajes no es simplemente algo que uno hace «a» otro, sino un proceso que uno hace «con» el otro"[10].

El estudio comenzará con el análisis de Lc 19,11-28 en su contexto literario. Posteriormente, se pondrán de manifiesto tanto la cohesión lingüística como la coherencia comunicativa del texto. En último término, se evidenciará la intención comunicativa en la focalización pragmática, donde se presentarán las observaciones conclusivas. El objetivo final es mostrar que la estrategia comunicativa de la parábola propone la confianza, la responsabilidad y la misión como claves de lectura.

2. LC 19,11-28 EN SU CONTEXTO LITERARIO

En este primer apartado se aborda la delimitación de la unidad textual, así como los argumentos que justifican su estudio de manera particular en un determinado co-texto[11]. Por último, se analizarán algunas variantes textuales.

---

presente que el objetivo final es conducir a los interlocutores a interrelacionarse (focalización pragmática)" (Isaac Moreno Sanz, *Jesús y Moisés en diálogo. Significado y función de la figura de Moisés en la obra lucana* [ABE Monografías 79], Estella, Verbo Divino, 2021, 36). Sobre la perspectiva metodológica adoptada, cf.; Massimo Grilli – Maurizio Guidi – Elzbieta M. Obara (eds.) *Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica* (Colección Evangelio y Cultura 6), Estella, Verbo Divino, 2018, 17-105.

[10] Moreno Sanz, *Jesús y Moisés en diálogo*, 36-37. Cf. Massimo Grilli, "Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico", in Massimo Grilli – Maurizio Guidi – Elzbieta M. Obara (eds.), *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica* (Lectio 10), Cinisello Balsamo, San Paolo – BGP, 2016, 18-21 (11-46).

[11] "Por "co-texto" se entiende la porción de discurso, una sección sintáctica, que rodea a una perícopa o pasaje, primordial para entender la organización interna de los textos y los procedimientos de cohesión. Dentro de una obra literaria el co-texto ofrece los elementos textuales necesarios para la comprensión de un determinado pasaje" (Isaac Moreno Sanz, "De los aljibes agrietados a la fuente de aguas vivas. Jr 2,10-13 en

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

2.1. Delimitación y unidad de Lc 19,11-28

Al final del camino a Jerusalén, Lucas relata un encuentro —Jesús con Zaqueo en Jericó (Lc 19,1-10)— y una parábola —la parábola de las minas—. El autor, con su habilidad narrativa característica, propone una introducción a la parábola (Lc 19,11), que establece un puente con el encuentro anterior, a la vez que marca un paso hacia delante, tanto por el cambio de personajes como por el cambio de escenario.

En Lc 19,1-10 se presenta a Zaqueo como el protagonista de la acción que a partir del v. 10 desaparece. Es necesario notar que el desarrollo del encuentro con Zaqueo está situado geográficamente en la ciudad de Jericó (v. 1) mientras que en el v. 11 se presenta la parábola cerca de Jerusalén. Esta proximidad debe entenderse como una cercanía espacial que abre un nuevo marco para el desarrollo de la parábola.

Por cuanto respecta a la delimitación del final de la perícopa, algunos autores[12] se decantan por finalizar en el v. 27 y, otros[13], incluyen el v. 28. En este sentido, se deben considerar los vv. 11 y 28 como el marco, no indiferente, de la parábola, la cual no debe interpretarse sin él[14]. Así, al finalizar el episodio (v. 28), se indica que Jesús y sus acompañantes siguen camino de Jerusalén, quedando un "vacío geográfico" entre la salida de Jericó y la llegada a las inmediaciones de Jerusalén donde el narrador no incide a pesar de ser un trayecto de unos treinta kilómetros aproximadamente, no exento de peligros[15]. El siguiente cambio de escenario del v. 29 presenta a Jesús marchando en cabeza (ἔμπροσθεν) cerca de Betfagé y Betania,

---

clave comunicativa", *RevBib* 86 [2024], 56: https://doi.org/10.47182/rb.86.n1-2-2024387).

12 J. Lambrecht, D. Dormeyer, E. van Eck, B. Schultz, L. Panier, J.A. Fitzmyer, F. Bovon, entre otros.

13 A favor de finalizar en v. 28: P.A. Díez Herrera, A. Denaux, J.-N. Aletti, R. Meynet, G. Rossé.

14 Cf. Jean-Noël Aletti, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (BEB 77), Salamanca, Sígueme, 1992, 19.

15 Cf. Joaquín González Echegaray, "Geografía y arqueología bíblicas", en Joaquín González Echegaray *et al.* (eds.), *La Biblia en su entorno* (Instrumentos para el Estudio de la Biblia 1) Estella, Verbo Divino, 1990, 54-55.

representando así uno de los sumarios (cf. 9,51; 13,22; 17,11) que sostienen el relato de viaje hacia Jerusalén.

2.2. Co-texto

El co-texto próximo de la parábola muestra la incomprensión de los que rodean a Jesús, el correcto uso de los bienes y la realeza de Cristo[16]. Con una esmerada relación con los pasajes inmediatamente anteriores y posteriores, Lc 19,11-28 ha sido considerado como el centro de la secuencia (Lc 18,31-19,46)[17].

El co-texto amplio de la perícopa sería el relato del viaje de Jesús a Jerusalén contenido en la sección 9,51-19,44 que ocupa la parte central del tercer evangelio. En esta amplia sección, Lucas recoge las enseñanzas de Jesús, especialmente a través de parábolas, que combina con algunos milagros y encuentros paradigmáticos, donde la verdadera lógica narrativa es la del mismo viaje[18]. La entrada en Jerusalén (v. 45, εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν) cierra esta larga peregrinación, resaltando el aspecto cultual de la Ciudad Santa: más que entrar en Jerusalén, Jesús entra en el Templo.

2.3. Crítica textual

No se encuentran grandes problemas textuales en Lc 19,11-28. A pesar de ello, es posible identificar dos cuestiones que deben ser aclaradas. En el v. 11 la proposición ἐγγὺς εἶναι

---

16 Cf. Jan Lambrecht, "La parabola del pretendente al trono (Lc 19,11-27)", en Ettore Franco (ed.), *Mysterium Regni, ministerium Verbi*, Bolonia, EDB, 2001, 382 (379-390).

17 La construcción concéntrica, según la retórica semítica, es la figura de composición en la cual las unidades relacionadas son dispuestas de tal manera que en el centro se sitúa la clave de comprensión de un texto, siguiendo el esquema: A B C D | x | D′ C′ B′ A′. En este sentido, según R, Meynet, este recurso estilístico, opuesto al paralelismo, tendría un pasaje (en este caso la parábola de las minas) en el centro de la secuencia, destacando así su importancia en el co-texto. Cf. Roland Meynet, *Il Vangelo secondo Luca: analisi retorica*, Bolonia, EDB, 1994, 665-711.

18 Cf. Giuseppe Segalla, *Teologia biblica del Nuovo Testamento: tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio* (Logos 8/2), Leumann, Elledici, 2006, 360.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

Ἰερουσαλὴμ αὐτόν es omitida por diversos manuscritos (A, K, W, K, Γ, Δ, Θ, *ƒ*13, 565, 700, 892, 1424), aunque se encuentra en la mayoría de los manuscritos antiguos (א, B, L, 1241, entre otros). Respecto a la crítica externa parece bien atestiguada la versión mantenida por NA28 que incluye la referencia a Jerusalén. Del mismo modo, la referencia a la Ciudad Santa en 19,28 se presenta como un criterio de crítica interna, a modo de inclusión, y es coherente con la importancia que Lucas otorga a dicha ciudad en el desarrollo del viaje hacia la misma.

El v. 25 es omitido por algunos códices (D, W, 69, 565) y algunas traducciones antiguas (Itala^{b,d,e}, Syriaca, Copta^{bo}, entre otras), pero aparece en la mayoría de los códices griegos más antiguos. Por razones estilísticas parece que no mantiene relación con los vv. 24 y 26, de manera que si se eliminase habría una relación más fluida entre ambos. Sin embargo, debe mantenerse, ya que no es solamente la *lectio difficilior*, sino que además concuerda con la narración19. La crítica interna también apoya la intervención del v. 25 como recurso estilístico lucano, que recoge la protesta de algunos personajes en las parábolas (cf. Lc 15,25-32; 20,9-18).

3. COHESIÓN LINGÜÍSTICA DE LC 19,11-28

La cohesión tiene que ver con la conexión lingüística (lexical y gramatical) entre las partes de la parábola. En otras palabras, en este apartado no se pretende explicar el significado del texto, sino su construcción. El texto, "como evoca su propia etimología, puede ser comparado a un tejido, constituido por un entramado o una urdimbre de palabras"[20]. Algunos autores proponen estructuras concéntricas[21], mientras que otros

---

19 Cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ²1994, 144.

20 Moreno Sanz, *Jesús y Moisés en diálogo*, 36-37.

21 Cf. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca*, 684-685; Detlev Dormeyer, "La parábola de las minas en el campo de las biografías didácticas de Pedro el pobre y Pablo el rico en los Hechos de los Apóstoles", en Massimo Grilli – Daniel Gándara – Cordula Langner (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas* (Colección Evangelio y Cultura. Monografías 3), Estella, Verbo Divino, 2006, 250 (243-258).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

apuntan a dos partes paralelas[22]. Nuestra propuesta divide la parábola en tres actos enmarcados por la introducción y la conclusión[23].

3.1. Introducción y conclusión narrativas (vv. 11.28)

Lucas ofrece una serie de señales de identificación que demandan la atención del lector antes de las parábolas (Lc 14,7). Estas palabras introducen un relato dentro de la trama, avisando al lector de que tendrá que descifrarlo[24]. El v. 28 enlaza con el v. 11 a modo de inclusión: mira hacia los hechos apenas narrados para continuar con la narración[25].

Cabe preguntarse, ¿quiénes son los receptores de la información de estos versículos? El v. 11 no aclara exactamente el lugar geográfico dónde Jesús pronuncia la parábola. Aunque han desaparecido de la escena los personajes anteriores, el autor hace referencia a un grupo que ha escuchado lo acontecido. No se define quién es exactamente este grupo, más que con el pronombre de 3ª persona plural (αὐτῶν, v. 11). Es probable que este pronombre haga referencia al trasfondo anónimo sobre el que se desarrolla la actividad de Jesús, subrayando la tensión y la fe de aquellos que lo buscan. Algunos autores estrechan el círculo y relacionan αὐτῶν con los discípulos de Jesús en sentido estricto[26]. Así, parecería coherente situar la escena en

---

22 Cf. DE LA POTTERIE, "La parabole du prétendant à la royauté", 613-641; Adelbert DENAUX, "The Parable of the King-Judge (Lk 19,12-28) and Its Relation to the Entry Story (Lk 19,29-44)", *ZNW* 93 (2002) 35-57 (https://doi.org/10.1515/zntw.2002.007).

23 Las dificultades que comportan los vv. 12, 14, 24a, 27 en la narración no menoscaban la tarea redaccional de Lucas en la parábola y precisamente por eso se propone un estudio sincrónico de la misma. No obstante, es necesario valorar los estudios de tipo diacrónico que tienen en cuenta los estadios previos del material que Lucas magistralmente pone en relación.

24 Cf. Daniel MARGUERAT, *Parábola* (Cuaderno Bíblico 75) Estella, Verbo Divino, ³1992, 12.

25 El uso de los participios ἀκουόντων (v. 11) y εἰπών (v. 28) acentúan la función de marco de ambos versículos, poniendo en relación la escucha (ἀκούω) y la palabra (λέγω).

26 Cf. Jan LAMBRECHT, "Reading and Rereading Lk 18,31-22,6", en François REFOULÉ (éd.), *À cause de l'Évangile: Etudes sur les synoptiques et les Actes,* Fs. J. Dupont (Lectio Divina 123), Paris, Cerf, 1985, 597 (585-612).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

la casa de Zaqueo[27], de modo que serían pocos y no un número amplio, ya que por razones obvias no cabrían en su casa. De una manera o de otra, el autor no precisa la localización donde es pronunciada la parábola ni quiénes exactamente la escuchan. Lo único que se destaca es la cercanía a Jerusalén y eso es lo importante para la cohesión lingüística.

3.2. Primer acto (vv. 12-14)

El comienzo propiamente de la parábola lo constituye la expresión: εἶπεν οὖν (v. 12a). El primer acto "es muy breve y muchos puntos quedan en silencio, dejan al lector con numerosos interrogantes"[28]. Este acto se divide en tres pasos según los personajes: el hombre de noble nacimiento (v. 12); los diez siervos (v. 13); los paisanos (v. 14).

Este comienzo está privado de información precisa[29], basta notar la utilización del anónimo ἄνθρωπός τις. Para convertirse en rey emprende un viaje hacia una región lejana, nuevamente indefinida. A nivel de coherencia narrativa resulta extraño el v. 14 ¿Por qué los paisanos no quieren que reine sobre ellos? Y sobre todo, ¿por qué lo dicen después de una acción objetivamente loable como es que el rey confíe en sus siervos? El desarrollo de la narración intentará responder a estas y otras preguntas que han quedado planteadas en este primer acto.

En el v. 14 se encuentra el paso del aoristo, que hasta ahora ha sido predominante, al imperfecto. El odio de los paisanos es presentado con el verbo μισέω en imperfecto (ἐμίσουν) y

---

27 Cf. Lambrecht, "La parabola del pretendente al trono (Lc 19,11-27)", 382.

28 Aletti, *El arte de contar a Jesucristo*, 121.

29 El hecho de no indicar los nombres es llamativo y se comprende por el género literario al que pertenece el texto. Cada uno de los personajes es presentado por la función que representa en el relato, y será la misma narración la que añada la información necesaria para comprenderlos en el conjunto. En todo caso, tanto el anonimato como los nombres propios, incluso en las parábolas (cf. Lc 16,19-31), pueden funcionar comunicativamente como una estrategia que favorezca la identificación del lector con los personajes.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

se sitúa en el trasfondo continuado de la acción[30]. Además, las acciones contra el futuro rey se presentan por duplicado. Por un lado, están los paisanos que no lo quieren y, por otro, la embajada enviada por estos. El número de los paisanos y de la embajada permanece desconocido, eclipsado por lo que se considera importante a nivel narrativo: "no queremos que éste reine sobre nosotros".

3.3. Segundo acto (vv. 15-23)

El segundo acto comienza con la construcción típicamente lucana καὶ ἐγένετο[31] que sirve de introducción. Inmediatamente después, el narrador indica la intención del rey (v. 15). Desde el punto de vista narrativo, desaparecen de la escena siete de los diez siervos iniciales, de los cuales no se indican si son condenados o premiados. La habilidad del narrador se muestra también en la omisión, es decir, al no hablar de la conducta de los siervos ni durante la ausencia del señor-rey, ni siquiera durante el diálogo. Del mismo modo, a pesar de la importancia que pudiera tener objetivamente el hecho de convertirse en rey o el modo en que la mina entregada produce beneficios, se omiten estos aspectos, puesto que lo que le interesan son otros elementos[32].

Nuevamente, en este acto el protagonista es el hombre de noble nacimiento pero convertido ya en rey. Es el personaje que se mantiene en la escena durante todo el acto mientras que los tres siervos van pasando uno tras otro. Con estos tres siervos el

---

30 Cf. Alviero Niccacci, "Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un parangone tra sintassi greca e sintassi ebraica", *Studii Biblici Franciscani. Liber Annuus* 42 (1992) 87-88 (85-108).

31 Cf. Jo Ann M. Gault, "The Discourse Function of 'kai egeneto' in Luke and Acts. Statement of Responsibility", *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 4 (1990) 391 (388- 399) (https://doi.org/10.2986/tren.004-0041). En el v. 16 el narrador inicia la serie de diálogos con los siervos con la construcción παρεγένετο δὲ que se asemeja en cuanto a la función narrativa mostrada por καὶ ἐγένετο.

32 Cf. Louis Panier, "Récit et figure dans la paraboles des mines (Luc 19): Un modèle pour une sémiotique du discours", *Sémiotique et Bible* 117 (2005) 36 (20-45).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

narrador presenta tres puntos de vista evaluativos[33]. El primer siervo recibe una valoración positiva por parte del rey: εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, propiciando una identificación "simpática" debido a la relación positiva entre el lector y un personaje de la historia. El diálogo con el segundo siervo se presenta de manera similar, aunque no exactamente igual. El hecho de que cambie la cantidad no tiene mayor importancia narrativa. El segundo ha obrado bien mientras que el primero lo ha hecho de manera excelente. Por eso, lo que cambia narrativamente no es la presentación del siervo, sino la respuesta del rey. Aun así, el rey valora la actitud del segundo siervo durante su ausencia y mantiene su confianza otorgándole el poder sobre cinco ciudades[34].

A pesar de las diferencias señaladas entre el primer y el segundo siervo, ambas se presentan en contraste ante el "diálogo" del rey con el tercer siervo (vv. 20-23)[35]. En el v. 20 aparece el tercer siervo y su entrada en escena se sitúa al mismo nivel que los siervos anteriores ya que estos también han pronunciado el vocativo κύριε. La apelación es la misma, mientras que la interjección (ἰδού) abre paso a varias diferencias. En primer lugar, la actitud del siervo que comienza devolviendo la mina. En segundo lugar, es el único que formula un juicio sobre sí mismo y sobre el rey, un veredicto fundamentalmente negativo, que corresponde a elementos que no se desprenden del relato. De esta manera, narrativamente se plantea el mismo interrogante que con

---

33 Cf. Daniel Marguerat – Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo* (Presencia Teológica 106), Santander, Sal Terrae, 2000, 113-117.

34 La brevedad de este segundo encuentro se debe al deseo de economía narrativa y, para evitar la monotonía, el texto simplifica este segundo dialogo. El segundo siervo utiliza un verbo banal: ἐποίησεν, ("hizo"), donde el primero, de modo más rebuscado, decía προσηργάσατο ("ha producido"). En este sentido habría que añadir que el autor va lentamente induciendo a una determinada valoración de la actuación del tercer siervo. Es decir, coloca la actuación del segundo siervo a mitad de camino entre el primero y el tercero.

35 Al paralelismo entre el primer y segundo siervo se añade ahora una estructura paralela con ciertas similitudes (C, B, A C', B', A'), cf. Puig i Tàrrech, "La parabole des talents", 177-178.

la actuación de los paisanos que no lo querían como rey: la narración no ofrece los motivos necesarios para elaborar este juicio. En último lugar, la reacción que tiene el rey para con él, ya que constituyen una repetición de los verbos de juicio que el siervo había pronunciado primero.

Al igual que en el primer acto, se puede identificar un paso importante del aoristo al imperfecto (εἶχον, v. 20; ἐφοβούμην, v. 21). Tanto lo que "tenía" como lo que "temía" pertenecen al pasado de manera continuada. La narración vuelve al primer plano en el v. 21 (εἶ, αἴρεις, θερίζεις) que se alterna con el aoristo para describir al rey. Los vv. 21-22 resultan muy intensos —sintácticamente hablando— debido a la utilización por parte del siervo y del rey de cinco verbos, uno inmediatamente después del otro.

3.4. Tercer acto (vv. 24-27)

En el tercer acto entran en escena "los presentes" (καὶ τοῖς παρεστῶσιν) que hasta ahora habían pasado desapercibidos[36]. Desde el punto de vista de la coherencia interna del relato han sido testigos mudos de los acontecimientos apenas narrados. A ellos se dirige en el primer paso (vv. 24-26)[37], mientras que en el segundo (v. 27) hace referencia a los paisanos del v. 14 denominados como "estos enemigos míos". El adverbio πλήν, usado como conjunción al inicio de la oración del v. 27, tiene la función de introducir la sentencia final de la parábola.

Al quitar la mina al tercer siervo y dársela al primero, ambos personajes están de alguna manera presentes en la acción aunque no intervengan. Así, en el tercer acto, entran en escena de nuevo los diferentes personajes y los distintos

[36] El rey se dirige a ellos con dos imperativos (ἄρατε, δότε), de modo que con este recurso se consigue mantener viva la tensión creada en el versículo anterior con la pregunta retórica aumentando, si cabe, la rigidez dialéctica.

[37] Los dos verbos en tiempo futuro del v. 26 (δοθήσεται y ἀρθήσεται) se presentan como resultado del juicio (κρινῶ). Con la utilización de este tiempo, el autor hace referencia a un acontecimiento pasado, de modo que la actuación previa da pie a una sentencia futura. El lector, es conducido a tener presente una sentencia que traspasa las fronteras del propio texto.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

elementos que han ido apareciendo a lo largo de la parábola. De este modo, el narrador pretende desvelar ante todos el sentido de la parábola y dar al lector las claves necesarias para comprender el desarrollo de la misma. Finalmente, con este tercer acto se muestra un determinado modelo narrativo, una forma singular de esquema y modelo discursivo donde los personajes y los elementos se entrelazan para constituir una trama narrativa que envuelve al lector y que le mantiene en tensión hasta el final de la misma.

4. COHERENCIA COMUNICATIVA

En este apartado se tiene como objetivo comprender el texto en su conjunto. No se trata de analizar individualmente los términos que comprenden el relato sino más bien centrar la atención en su significado en esta unidad textual concreta.

4.1. Introducción narrativa (v. 11)

La introducción narrativa no aparece en el paralelo mateano que comienza abruptamente[38]. Esto ha llevado a algunos a minusvalorar este versículo introductorio en aras de querer encontrar el relato más próximo a las palabras exactas de Jesús[39]. El viaje hacia Jerusalén (9,51-19,44) constituye la columna vertebral del Evangelio de Lucas atravesando la narración del mismo. Así, el v. 11 recuerda al lector el camino recorrido, pero sobre todo le indica la cercanía de la Ciudad Santa. La peregrinación[40] al Templo era obligatoria para todo judío adulto. Sin embargo, en el contexto de la comunidad lucana pudiera surgir la pregunta: ¿qué pasa después de los acontecimientos del 70 d.C.? Para los cristianos, el problema del Templo no se resolvió únicamente con su destrucción, tampoco para el judaísmo, que albergaba la esperanza de que el Templo fuera reconstruido. Lucas resolvió el problema mediante su cristología: Jesús es

38 Cf. Díez Herrera, "Las parábolas de los talentos", 287.

39 Cf. Schultz, "Jesus as Archelaus", 110-111.

40 Sobre la peregrinación a Jerusalén, cf. Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús: estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1980, 171.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

la presencia de Dios, porque en Cristo gloria (כָּבוֹד/δόξα) y espíritu están relacionados[41]. De esta manera se entrelazan los dos motivos indicados por el narrador: la cercanía a Jerusalén y el creer que la manifestación del Reino de Dios era inminente.

Jesús ha anunciado el Reino pero no el momento de la manifestación del mismo[42] que, por otra parte, tampoco desvela la parábola. Durante todo el recorrido Jesús ha estado acompañado y se han ido suscitando preguntas, algunas de las cuales él mismo responde explícitamente, otras tendrán respuestas en el desarrollo de su ministerio. Los fariseos le preguntan: "¿cuándo viene el reino de Dios?" (17,20a), expresando el interrogante en la línea de otras preguntas sobre el Reino (Lc 17,20-21; 19,11; 21,31: Hch 1,6) que no se refieren a su naturaleza sino más bien al momento de su venida[43].

La narración lucana, a través de la revelación progresiva y la profundización paulatina, entrelaza el Reino y el Rey, mostrando poco a poco lo que solo en el conjunto de la obra el lector podrá comprender. Así, el Reino de Dios y la persona de Jesús van siempre unidos, de modo que no se puede hablar del Reino de Dios sin Χριστός, ni de Jesús sin βασιλεία[44].

4.2. Primer acto (vv. 12-14)

a) El hombre noble (v. 12)

El sintagma introductorio ἄνθρωπός τις ya ha aparecido anteriormente (Lc 10,30; 14,2.16; 15,11; 16,1.19). Es utilizado

41 Cf. Armand Barus – Dany Christopher, "Jesus, the personified temple in Lukan 'L'", *HTS* 80 (2024) a9527. (https://doi.org/10.4102/hts.v80i1.9527).

42 Cf. François Bovon, *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1950-2005)*, Waco, TX, Baylor University Press, ²2006, 15-16.

43 Cf. Vittorio Fusco, "«Punto di vista» e «lettore implicito» in due testi escatologici (Lc 19,11-28; Atti 1,6-8)", in Vittorio Fusco (ed.), *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti vol I* (Studi biblici 124) Brescia, Paideia, 2000, 204 (203-228).

44 Cf. Agustín del Agua Pérez, "The Lucan Narrative of the «Evangelization of the Kingdom of God»", in Joseph Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts: Colloquium Biblicum Lovaniense* (BEThL 142), Leuven, Peeters, 1999, 652 (639-661).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

"frecuentemente con un predicado que lo determina"[45]. En este caso, el adjetivo predicativo εὐγενής cumple la función de determinar a este hombre. Según el contexto se trata de un hombre distinguido, pretendiente al trono. El verbo πορεύομαι significa "ir, ponerse en camino, caminar"[46]. Este hombre se marcha εἰς χώραν μακράν ("hacia una región lejana"). Resuena aquí la marcha del hijo menor en la parábola conocida como del hijo pródigo (εἰς χώραν μακράν, 15,13). En ambos casos lo menos importante es el lugar, más bien lo que allá sucede: derrochar la fortuna o convertirse en rey.

Λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν es el objetivo del viaje que ha sido relacionado por muchos autores con el episodio histórico de Arquelao (4 a. C.), hijo de Herodes el Grande[47]. Esta información puede proceder de un hecho histórico acaecido en Palestina, no obstante, su incorporación en la parábola se debe a motivos de credibilidad narrativa[48].

El contexto de la realeza de Jesús, tema que unifica la parte final del camino a Jerusalén y su llegada a la Ciudad Santa (18,31-19,46), dista del contexto de juicio del paralelo mateano[49]. La diferencia entre juez y rey en la sociedad actual está bastante clara y delimitada, pero no ocurría así en el Oriente Próximo Antiguo. El contexto de Mateo, en el fondo, no difiere tanto del de Lucas. Mateo vincula la parábola de los talentos al juicio y Lucas, debido a intereses distintos, remarca los conceptos de rey y realeza[50].

El v. 12 concluye con el verbo ὑποστρέφω ("regresar", 35x en el NT; 32x en Lc-Hch), que junto con la conjunción

---

45 Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, IV, Madrid, Cristiandad, 2005, 78.

46 A lo largo del camino de Jerusalén aparece frecuentemente este verbo, cf. 9,51.52.53.56.57; 10,38; 13,33; 17,11.

47 Cf. Schultz, "Jesus as Archelaus", 111.

48 Esta postura moderada puede ayudar a desplegar todas las potencialidades de la parábola, cf. Rohrbaugh, "A Peasant Reading", 33

49 La parábola de los talentos (Mt 25,14-30) se encuentra en un co-texto escatológico y de juicio, precedida por la parábola de las diez doncellas (25,1-13) y seguida del juicio final (25,31-46). Ambas forman parte del gran discurso escatológico de Jesús que abarca los capítulos 24-25.

50 Este es el planteamiento de fondo del artículo de Denaux, "The Parable of the King-Jugde (Lk 19,12-28)", 35-57.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

coordinada copulativa καί sitúa al mismo nivel sintáctico ambas acciones: convertirse en rey y regresar. Así, la idea del regreso está en la intención primaria del relato y marca dos periodos de presencia con un intervalo de ausencia. Este hecho ha propiciado la lectura en clave escatológica: Jesús que marcha para regresar convertido en Rey[51]. Esta interpretación se aleja del horizonte narrativo del relato y pretende leer todo el episodio en clave escatológica cuando en realidad, como se verá más adelante, se trata de una perspectiva cristológica y eclesiológica[52].

b) La confianza (v. 13)

El pretendiente al trono llama a "diez siervos" (δέκα δούλους) que podían actuar en nombre de su amo "en transacciones financieras y mercantiles, según el sistema por entonces vigente en el derecho judío"[53]. Que el número de siervos sea diez, en contraste con los tres del paralelo mateano, puede deberse, según F. Bovon, "a una regla judía, según la cual son precisos un mínimo de hombres para que una comunidad de la sinagoga tenga existencia legítima"[54]. Es probable esta interpretación, aunque quizás lo más importante es señalar el componente simbólico del número diez. Por otra parte, en el desarrollo del relato desaparece el número de diez en aras de otro número también simbólico[55].

La mina es una unidad de medida y moneda griega que correspondía por su peso a unos 570g (Dt 22,19; Ez 45,12).

---

51 Nótese la relación entre el regreso (ὑποστρέφω) del rey y el inicio del juicio final Mt 25,31a: "pues cuando regrese" (ὅταν δὲ ἔλθῃ).

52 Esta es la postura que a grandes rasgos mantiene DE LA POTTERIE, "La parabole du prétendant à la royauté (Lc 19:11-28)", 619-626.

53 J. Duncan M. DERRETT, "Law in the New Testament: The Parable of the Talents and two Logia", *ZNW* 56 (1966) 187-188 (184-195) (https://doi.org/10.1515/zntw.1965.56.3-4.184).

54 BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, III, 363.

55 Para un estudio sobre el componente simbólico de los números en el NT, cf. Mikeal C. PARSONS, "Exegesis «by the Numbers»: Numerology and the New Testament", *Perspectives in Religious Studies* 35 (2008) 25-43.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

Como moneda se menciona en 1 Mac 14,24. El siguiente cuadro puede ayudar a comprender las equivalencias[56]:

1 denario	Sueldo de una jornada de trabajo
1 mina	100 denarios
1 mina	0,016 talentos
1 mina	0,34 kilogramos
1 talento	60 minas
1 talento	20,4 kilogramos

La suma recibida, a cada uno una mina, es pequeña comparada con los talentos de Mt, sobre todo porque en Lucas se trata de un rey[57]. Sin embargo, lo realmente importante es que las minas han sido entregadas, obsequiadas. Así pues, "insistir en la cuantía de la donación equivale a perder de vista el aspecto esencial de la gratitud del don que se confía a los diez empleados"[58].

Con la donación de la mina, los siervos reciben una orden: πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι ("negociad mientras retorno"). El verbo πραγματεύομαι, que no es raro en griego, aparece en el NT solo en esta ocasión y significa "tomarse trabajo, atarearse con, preocuparse, explotar, traficar, hacer negocios, seguir una carrera profesional"[59]. El matiz es más el de "explotar" que el de "incrementar el valor de algo", y presupone más una actividad que una habilidad[60].

Uno de los puntos difíciles de este primer acto es la comprensión de esta acción. La Torá previene contra la acumulación de riqueza, especialmente injustas, en el mismo sentido que desarrollarán los profetas contra la injusticia social[61]. Por eso, la negociación o explotación como forma de hacer riqueza ilimitada es intrínsecamente perversa[62]. A esto

56 Cf. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 139-142.
57 Cf. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 731.
58 Fitzmyer, *El Evangelio según san Lucas*, IV, 80.
59 Bovon, *El Evangelio según san Lucas*, III, 364.
60 Cf. Bovon, *El Evangelio según san Lucas*, III, 364.
61 Cf. P. Rota Scalabrini, "Il primo Testamento e la ricchezza: benedizione o tentazione?", *PSV* 42 (2000) 17 (11-29).
62 Rohrbaugh, "A Peasant Reading", 34.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

se añade el radicalismo lucano contra la riqueza como un obstáculo en la acogida del Reino de Dios y en la fraternidad humana[63].

c) Los paisanos (v. 14)

El v. 14 contiene un inciso en la parábola de las minas para narrar la disconformidad de los πολῖται ("paisanos"). El odio de los paisanos (ἐμίσουν αὐτόν) no es improvisado, sino que tiene su origen fuera del relato y se manifiesta dentro del mismo. Asimismo, fruto de esta hostilidad, el texto indica lo que hacen —envían una embajada tras él[64]— y lo que dicen como grupo —"no queremos que reine sobre nosotros"—.

4.3. Segundo acto (19,15-23)

a) El regreso (v. 15)

D. L. Bock interpreta este versículo a la luz de la relación de Jesús con el Padre[65]. Lo que indudablemente se pone de manifiesto es la subordinación que afecta incluso al mismo rey. Si bien el hombre de noble familia "da" (δίδωμι) a sus siervos diez minas, él mismo también es presentado como subordinado ya que el reino lo ha recibido (λαμβάνω). Así pues, tanto los siervos como el mismo rey tienen a alguien por encima. De igual modo, no se incide en la cantidad económica recibida sino, más bien, en la generosidad del rey: él no quiere oprimir, exigir, cobrar, sino elevar a los que son dignos de confianza[66].

---

63 Cf. Gérard Rossé, "Il denaro e la ricchezza nell'evangelista Luca", *PSV* 42 (2000) 128 (119-130). Sobre el binomio riqueza-pobreza en el evangelio de Lucas, cf. Pedro Cabello Morales, "*Tened cuidado y guardaos de toda codicia": Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórico de Lc 12,13-34* (ABE Monografías 52), Estella, Verbo Divino, 2011, 23-45.

64 Nuevamente resuena el episodio de Arquelao, cf. Schultz, "Jesus as Archelaus", 117.

65 Cf. Darrell L. Bock, *Luke*, II (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B), Grand Rapids, MI, Baker, 1996, 1535.

66 Cf. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo*, 124.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

b) Los siervos (vv. 16-23)

b.1. El primer siervo (vv. 16-17)

La construcción παρεγένετο δέ marca la entrada en escena del primer siervo (ὁ πρῶτος). Como se ha notado anteriormente, la presencia del verbo δίδωμι (vv. 13.15) indica que la mina había sido un regalo, igual que lo es la remuneración: son las minas las que fructifican (προσεργάζομαι) por sí mismas. Contrariamente a Mt, Lucas no subraya el trabajo realizado por los siervos[67].

El porcentaje ganado por los siervos en Lucas es mucho mayor —incluso exagerado[68]— respecto a Mateo. Nuevamente destaca la confianza del rey en su siervo, que cree su palabra cuando indica lo producido por la mina tanto como se fió al encomendársela: si confía en el siervo para entregarle la mina, ¿cómo no dar crédito a su palabra? En ese sentido, comienza el rey valorando la acción del primer siervo: εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε respondiendo al vocativo κύριε pronunciado por el mismo siervo.

La nueva misión, que pasa de lo pequeño a lo grande (Lc 16,10), está en relación con el nuevo status: mientras que el hombre de noble nacimiento da parte de sus bienes, ahora convertido en rey comparte su autoridad. Más que de una recompensa —un incentivo para la realización de una tarea— se trata de una nueva misión[69].

b.2. El segundo siervo (vv. 18-19)

Los encuentros del primer y del segundo siervo se presentan de manera paralela, aunque no similar: el lector debe prestar atención en los pequeños detalles. Aparentemente, se muestran dos modos de actuar: la de los dos primeros siervos y la

---

67 Cf. Puig i Tàrrech, "La parabole des talents", 184-185.

68 Los intereses legales en el imperio romano durante el primer siglo de nuestra era podían llegar al 12%, llegando en contadas ocasiones al 34%. Por eso, las ganancias del 1000% del primer siervo son más una hipérbole que un dato histórico y están calculadas para provocar el asombro del público Cf. Rohrbaugh, "A Peasant Reading", 35.

69 Cf. Puig i Tàrrech, "La parabole des talents", 185.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

del tercero[70]. Se verá más adelante si a nivel pragmático hay elementos que hacen pensar en tres actuaciones.

Señalamos tres diferencias entre el v. 16 y el v. 18. La primera es el orden de las palabras a la hora de referirse al rey. Mientras el primer siervo antes de presentar su trabajo reconoce la dignidad de su amo llamándolo κύριε, en el caso del segundo siervo el orden se invierte: primero menciona la mina y en segundo lugar encontramos el vocativo referido a su señor[71]. La segunda diferencia parece debida a una mayor fluidez de la narración, de manera que el verbo προσεργάζομαι es sustituido por uno más común (ποιέω). La tercera diferencia la encontramos en la cantidad producida: diez minas en el caso del primer siervo y cinco en el caso del segundo. Este cambio tampoco plantea grandes problemas a nivel narrativo aunque marca un cierto contraste entre ambas actuaciones, ya que el segundo siervo se ha preocupado menos.

También la respuesta del rey al segundo siervo (v. 19) se presenta en paralelo a la respuesta al primer siervo (v. 17). Se pueden identificar tres diferencias entre ambas intervenciones. La primera, la más importante, es eliminación tanto de la felicitación inicial (εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε) como de la alusión al proverbio de 16,10 (ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου). La expresión καὶ σύ —καί con valor adverbial— del v. 19 conecta la respuesta dada al primer siervo con la del segundo. Aun así la fuerza de las palabras dedicadas al primer siervo aparece solo remotamente recogida por la expresión "también tú". La segunda diferencia se debe a una búsqueda de la economía narrativa que sustituye la construcción más elaborada ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω del v. 17 por otra más sencilla: ἐπάνω γίνου. La tercera diferencia muestra la coherencia de la narración por si a las diez minas del primer siervo corresponde el poder sobre diez ciudades, a las cinco minas del segundo pertenecerá el poder sobre cinco ciudades. En definitiva, el

[70] "El valor de la repetición literaria consiste en agudizar el contraste entre los dos empleados cumplidores y el improductivo." (Fitzmyer, *El Evangelio según san* Lucas, IV, 82).

[71] Cf. John Nolland, *Luke*, III (Word Biblical Commentary 35c), Dallas, TX, Word Books, 1993, 915.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

diálogo con los dos primeros siervos permite conocer mejor al rey[72].

b.3. El tercer siervo (vv. 20-23)

En una primera visión, la presentación del tercer siervo se asemeja a la de los dos anteriores. A nivel narrativo resulta extraño que no sea llamado el tercero sino ὁ ἕτερος ("el otro"), marcando la diferencia con aquellos que acudieron en primer lugar[73]. De todas maneras, este pequeño detalle no impide que el lector pueda esperarse una actuación similar a las "otras", al menos cuando el tercer siervo se dirige al rey llamándolo κύριε. La interjección ἰδού abre paso a las diferencias. La función de esta llamada de atención es doble: dirigirse al rey y al mismo tiempo captar la atención del lector.

El v. 20b presenta la actuación del tercer siervo. La mina es devuelta al rey indicando lo que había hecho con ella durante su ausencia. "Tenía" (εἶχον) la mina guardada en un pañuelo[74], buscando la seguridad de ésta y la suya propia. El tercer siervo indica en el v. 21 el motivo que le ha llevado a actuar de esa manera: el miedo. En este caso, se trata de un temor a una persona determinada que es identificada por el pronombre personal en acusativo. Es necesario evitar el peso teológico que tiene el motivo del temor ante la epifanía o los "temerosos de Dios"[75]. El verbo φοβέομαι aparece habitualmente en Lucas

---

[72] Cf. Carlo Broccardo, *Vangelo di Luca* (Nuovo Testamento. Commento esegetico e spirituale), Roma, Castelvecchi, 2012, 194.

[73] Respecto a los dos primeros siervos se indicaba "el primero" y "el segundo", de modo que no se rompía del todo la coherencia respecto al número inicial de diez siervos. Sin embargo, llamando al tercer siervo "el otro" se deja de lado la cifra inicial, marca las diferencias y hace que el lector se sitúe, desde el principio, de modo diverso.

[74] El término σουδάριον es un latinismo que equivale a *sudarium* y se traduce por "pañuelo". En cuanto a la costumbre de esconder el dinero para protegerlo está documentada en fuentes judías, pero no se consideraba tan segura como enterrarlo en el suelo, cf. Bruce J. Malina – Richard L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I: comentario desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 1996, 372-373.

[75] Esta expresión aparece hasta cinco veces en Hechos, cf. Thomas M. Finn, "The God-Fearers Reconsidered", *CBQ* 47 (1985) 80 (75-84); Max

dentro de las enseñanzas de Jesús como una exhortación a "no temer", dirigida mayoritariamente a los discípulos, pero también a sus adversarios[76]. El autor utiliza este verbo en imperfecto: ἐφοβούμην γάρ σε ("pues te temía"). Se establece así un paréntesis en la narración para comunicar, mediante el imperfecto, un detalle importante de la información principal. El miedo se convierte en la causa de actuación del tercer siervo: "el temor a la figura estricta de su amo paraliza su iniciativa; por eso, él no administró el dinero puesto a su disposición, sino que sólo lo guardó"[77].

En este momento de la narración, la pregunta que cualquier lector pudiera hacerse sería: ¿Por qué tenía miedo el tercer siervo? La respuesta la ofrece el mismo siervo: "porque eres un hombre severo". La imagen que el tercer siervo refleja no concuerda con la narración de los dos siervos anteriores. El adjetivo αὐστηρός refleja una opinión previa al relato que condiciona su actuación, así como las dos imágenes complementarias: la primera pertenece al lenguaje bancario; la segunda imagen pertenece al mundo de la agricultura.

El tercer siervo, en definitiva, no habla de sí mismo sino del rey. Lo hace con duras palabras, hasta tal punto que, en lugar de reconocer la falta de rendimiento de la mina, es decir, su falta de interés y productividad, acusa al rey precisamente de ser él un haragán. Las dos imágenes utilizadas van en la misma línea: tomar como propio algo que no es suyo para adquirir un beneficio propio con el trabajo de otros.

Por las palabras del tercer siervo se intuye que no conocía adecuadamente a su patrón, o bien, que se dejaba llevar por sus prejuicios. Precisamente por ello, el tercer siervo será juzgado en los vv. 22-23 por sus propias palabras, que ha proyectado una determinada imagen del rey: el juicio se efectúa

---

Wilcox, "The «God-Fearers» in Acts – A Reconsideration", *JSNT* 13 (1981) 102-122 (https://doi.org/10.1177/0142064x8100401307) 102-122.

[76] Cf. Maurizio Compiani, *Fuga, silenzio e paura: la conclusione del Vangelo di Mc: studio di Mc 16,1-20* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 182), Roma, GBP, 2011, 64.

[77] Cf. Rainer Dillmann – César Mora Paz, *Comentario al Evangelio de Lucas: un comentario para la actividad pastoral* (Evangelio y Cultura. Comentarios 2), Estella, Verbo Divino, 2006, 430.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

ἐκ τοῦ στόματός σου ("desde tu boca"). El autor utiliza esta metonimia[78] en una posición enfática. Estas palabras constituyen el elemento clave para el juicio. El rey no condena al siervo por su sentimiento (el miedo), ni por su comportamiento durante su ausencia (falta de actividad), sino por las palabras que pronuncia contra él.

El tercer siervo ha pronunciado su propia condena que tan solo es ratificada por el rey, alterando el orden y la calificación de los dos primeros: πονηρὲ δοῦλε ("mal siervo"). En el v. 22b el rey repite las mismas palabras del tercer siervo que resuenan en el lector como un eco reiterativo que adquiere una nueva significación a nivel pragmático en boca del rey[79]. Repitiendo las palabras del siervo, el rey parece aceptar esta evaluación de sí mismo; en cualquier caso, no hace nada para refutarlo[80].

El v. 24 plantea una serie de interrogantes que forman parte de la estrategia pragmática: si el rey no quería ni la mina ni los intereses, surgen dos preguntas: ¿Qué es lo que quiere? ¿Por qué indica una actuación donde la mina y los intereses pasan a un primer plano? Como se verá, aunque la mina pueda tener importancia, el centro de atención es la confianza y la responsabilidad a la misión confiada.

4.4. Tercer acto (19,24-27)

a) El diálogo (vv. 24-26)

El rey (v. 24) se dirige a los presentes que no son identificados. A lo largo de la narración, el autor ha ofrecido al lector modelo diferentes posibilidades de identificación: "el señor, los siervos diligentes y el siervo perezoso"[81] a la que ahora hay que añadir

---

78 El rey, queriendo referirse a las palabras del tercer siervo, utiliza la boca —que sería el instrumento— por el sonido que ésta produce. Entre los distintos tipos de metonimia existentes el autor toma el efecto (las palabras) por la causa (la boca).

79 Cf. Ernest van Eck, "Do Not Question my Honour: A Social-Scientific Reading of the Parable of the Minas (Lk 19:12b–24, 27)", *HTS Theological Studies* 67 (2011) (https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.977), 7-8.

80 Cf. Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament), Cambridge, MA, Eerdmans, 1997, 681.

81 Dormeyer, "La parábola de las minas", 252.

el coro anónimo (¿cortesanos, guardia del rey, los siervos restantes?) de los que estaban presentes (παρεστῶσιν v. 24). En todo caso, los "presentes" son personas de la confianza del rey, que han presenciado lo sucedido con los tres siervos.

El v. 25 recoge la protesta de los presentes. Desde el punto de vista narrativo parece incongruente con el relato, puesto que no tiene en cuenta que el primer siervo tiene ya el poder sobre diez ciudades[82]. De todas maneras lo que se pone de manifiesto es la protesta ante una situación que es considerada como injusta.

Los vv. 26-27 plantean diversos problemas de interpretación. La lectura tradicional, influenciada por el paralelo mateano, sería la siguiente: quien tiene un talento (utilizando la palabra en el sentido moderno) de cualquier tipo y no lo utiliza, por ese mismo hecho lo pierde. Por el contrario, quien tiene un talento y lo aprovecha al máximo, descubre que se desarrolla y crece[83]. Según la mayoría de los autores[84], el v. 26 recoge un lógion de Jesús que pertenecía originariamente a otro contexto. La utilización de los dos verbos en futuro (δοθήσεται, ἀρθήσεται) le otorga un valor duradero en el tiempo, reforzado por las formas pasivas con valor perifrástico[85].

---

82 Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (The New International Commentary on the New Testament), Cambridge, MA, Paternoster, 1978, 708.

83 Cf. Leon Morris, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1992, 632.

84 Cf. Timothy A. Friedrichsen, "«To One Who Has...»: Mk 4,25 (Mt 25,29; Lk 19,26): A Note on the Independence of Mk 4,25 from Q 19,26 and o, the Sayings Cluster of Mk 4,21-25", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82 (2006) 167-168 (163-171) (https://doi.org/10.2143/etl.82.1.2014924).

85 El pasivo impersonal —habitual en latín— no tiene en griego una amplia difusión y se puede encontrar pocas veces en el NT. Se usa sobre todo para evitar el nombre de Dios. En algunas ocasiones se emplea el futuro para expresar un mandato, se denomina futuro de orden, cf. Friedrich Blass – Albert Debrunner – Friedrich Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1982, § 130.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

b) El castigo (v. 27)

Las duras palabras a los "enemigos" del v. 27 (cf. v. 14) reflejan un tono de violencia que impacta en el lector. Esta dureza hace recordar la violencia de los déspotas de la antigüedad[86]. Algunos autores realizan una lectura alegórica: la parábola pretendería acabar con las fuerzas del mal[87]. Más bien, la descripción del castigo debe comprenderse desde la visión histórico-salvífica de la parábola lucana.

La condena para los enemigos del rey es la peor de las condenas: la pena de muerte. El verbo κατασφάζω es un *hapax legomenon* y significa "matar, sacrificar"[88]. El castigo es descrito en términos crudos pero conformes a los usos de la época. Es más, para el autor del tercer evangelio, esta violencia podría evocar la masacre acontecida en la destrucción de Jerusalén en al año 70 d. C.[89].

4.5. Conclusión narrativa (19,28)

La conclusión narrativa del v. 28, como se ha indicado anteriormente, marca un nuevo inicio a la vez que constituye el marco de nuestra perícopa. Se presenta como una aplicación de la parábola precedente: Jesús es el pretendiente real que sube a Jerusalén para recibir la aclamación.

Al utilizar el término Ἱεροσόλυμα y no Ἰερουσαλήμ el autor del tercer evangelio pone de relieve la ciudad que se opone a la acogida del Señor. Así, la explicación es de orden teológico. Ἰερουσαλήμ (v. 28) es un nombre sagrado: Lucas usa esta forma de referirse a la ciudad como santa, el lugar de la aparición mesiánica y de la realización del evento salvífico. Ἱεροσόλυμα (v. 11) es la forma que Lucas usa para referirse a la

---

86 Por ejemplo, Herodes el Grande, que había procedido brutalmente contra cualquier posible oponente, cf. Dillmann – Mora Paz, *Comentario al Evangelio de Lucas*, 430.

87 Cf. Derrett, "A Horrid Passage in Luke Explained (Lk 19:27)", 136-138.

88 Cf. Blass – Debrunner – Rehkopf, *Grammatica*, § 71, nota 1.

89 Cf. de la Potterie, "La parabole du prétendant à la royauté (Lc 19:11-28)", 637.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

ciudad a nivel profano, como culpable de no haber reconocido a Jesús como su Señor[90].

5. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS: FOCALIZACIÓN PRAGMÁTICA

La focalización pragmática, como conclusión del presente estudio, no pretende limitar al momento final el espacio del análisis de Lc19, 11-28 en clave comunicativa. De hecho, ya se han ido señalando algunos elementos comunicativos del texto, al mismo tiempo que se ha mostrado la cohesión y la coherencia textual.

En este apartado, por tanto, se pondrán de manifiesto la intención comunicativa del texto analizado que se desarrolla y construye pacientemente. El autor, mediante mecanismos situados estratégicamente, minuciosamente entrelazados y armónicamente compuestos, establece un grado de comunicación progresivo, que no se detiene en el plano superficial.

La fuerza comunicativa no finaliza en el diálogo entre autor y lector modelo, siempre necesario e imprescindible. Este encuentro da un paso más, continuando el diálogo entre el texto, el lector modelo y los lectores actuales, que al confrontarse con la parábola de las minas pueden individuar una respuesta y unas pautas de acción. Nadie permanece mudo ante el texto: la escucha provoca el diálogo; el encuentro se proyecta en respuestas siempre nuevas[91].

5.1. Confianza, responsabilidad y misión

En el análisis se ha mostrado que, desde el inicio, la parábola propone una doble dimensión de la *confianza*. En primer lugar, es el rey el que confía —sin méritos previos— en sus siervos, esperando en las posibilidades de cada uno, ¿por qué el rey no reparte el dinero según las capacidades de los siervos? ¿porque

---

90 Cf. Ignace DE LA POTTERIE, "Les deux noms de Jérusalem dans l'évangile de Luc", *RSR* 69 (1981) 69-70 (57-70) ; Krzysztof Mielcarek, *Ierousalem Or Hierosolyma: Exploring the Semitic and Hellenistic Onomastic Notions in Luke's Work*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2023, 28-49.217-238.

91 Cf. MORENO SANZ, *Jesús y Moisés en diálogo*, 222.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

las desconocía o porque quería conocerlas y valorarlas?[92]. De una manera u otra, el punto de partida es para todos el mismo. Se refleja de esta manera el modo de proceder de Dios que confía en el hombre desde el inicio de la creación hasta el final de los días.

La actuación del hombre de noble nacimiento se comprende solamente desde la confianza. Quiere establecer con sus siervos una relación que va más allá de lo legal y de lo justo: la confianza supera los parámetros de la justicia y de la legalidad[93]. La confianza inicial establece una relación donde la primera palabra no es "yo", sino "aquí estoy y aquí estaré"[94].

Mientras que la primera dimensión hace referencia a Dios que confía en el hombre, la segunda, en cambio, refleja la actuación del hombre que confía en Dios. A la confianza depositada corresponde una actuación del mismo tipo[95]. Los primeros siervos creen en la capacidad de que la mina fructifique por sí sola. Desde esta perspectiva, el tercer siervo rompe la relación de confianza al esconder la mina en un pañuelo: no solo no confía en sí mismo, sino que tampoco confía en aquel que se la dio. La estrategia comunicativa consiste en reforzar a una comunidad que necesita confiar en Dios en medio de las dificultades donde es fácil dejarse llevar por el miedo, las dudas, la incertidumbre o la monotonía.

La relación de confianza se muestra de nuevo en la rendición de cuentas de los dos primeros siervos. Ambos responden al rey con sendos actos representativos (v. 16b; v. 18b). Ninguno de los dos presenta las minas: ni la que había sido donada, ni los frutos que ésta había producido. De esta manera, el rey confía en sus palabras como había confiado en ellos al darles la mina. En cambio el tercer siervo presenta la mina, autoexcluyéndose de la relación de confianza.

La mina representa la confianza puesta en cada uno de los siervos, quitar la mina es quitar la confianza en quien no la merece; dar la mina al que ya tiene diez significa aumentar

---

92 Cf. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo*, 123.

93 Cf. Paul Ricœur, *Amor y justicia*, Madrid, Trotta, 1993, 35-55.

94 Cf. Graciano González Rodríguez Arnáiz, "Confianza", en Mariano Moreno Villa (ed.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 238 (236-239).

95 Cf. Scalabrini, "Il primo Testamento e la ricchezza", 25.

todavía más la confianza. El texto plantea la disyuntiva confianza-desconfianza que se ve en términos cualitativos y no cuantitativos, es decir, o se tiene la confianza o no se tiene. En este sentido, el rey está dispuesto, desde el principio, a confiar en todos por igual, será la actuación de cada uno la que haga confirmar o retirar dicha confianza.

El evangelio de Lucas es una llamada a la *responsabilidad*, sea la de Jesús referida a su propia misión, o bien, sea la de los discípulos con respecto a la misión confiada. El temor del tercer siervo le hace convertirse en irresponsable. En cambio, la confianza —no en sí mismo sino en la capacidad de la mina de fructificar por sí sola— hace de los dos primeros siervos personas responsables: haciéndolo en la tarea encomendada están confiando en aquel que se la encomendó.

La cuestión de la responsabilidad está profundamente unida al tema de la libertad[96]. Solo puede hablar de responsabilidad personal cuando hay libertad personal[97]. La relación con Dios es una relación construida desde la libertad, la responsabilidad y la constancia. Así se puede recorrer un largo camino, dominado por la rutina, por la oposición o indiferencia del exterior.

En el v. 17b el rey encomienda al primer siervo una nueva *misión* mediante un acto declarativo: "Ten autoridad sobre diez ciudades". Este acto se repite en el v. 19b a la hora de encargar una nueva misión al segundo siervo. El rey, debido a su nuevo estatus, tiene ahora un poder mayor que comparte con sus siervos. La actuación del rey se comprende dentro de la imagen que proyecta la parábola sobre el Reino de Dios. El lector modelo es conducido a tener en cuenta la necesidad de afrontar siempre nuevas misiones —en muchas ocasiones inesperadas— que tienen la base en la confianza del Señor y en la responsabilidad del creyente. La relación no es ya la de un siervo y su amo, sino más bien la del rey y sus colaboradores.

---

96 Cf. Dormeyer, "La parábola de las minas", 257-258.

97 Cf. José María Aguirre Oraá, "Responsabilidad", en Mariano Moreno Villa (ed.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, 1045 (1044-1050).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

Tras una reflexión atenta de la parábola observamos que el impacto que tiene sobre el lector no es el de dos modelos de actuación sino de tres[98]. El rey se dirige al primer siervo en el v. 17a con un acto expresivo: "buen siervo". Este acto expresivo es repetido de nuevo en el v. 22a con un contenido radicalmente diverso: "siervo malo". Por el contrario, respecto del segundo siervo, no realiza ninguna valoración ni expresa sus sentimientos. A nivel comunicativo expresa algo más: existe un punto intermedio entre la actuación del primer siervo y el tercero. Si las dos primeras actuaciones son iguales, ¿por qué se empeña Lucas en repetirlas? ¿es igual que produzca cinco minas que el beneficio llegue hasta diez? La estrategia propuesta por Lucas es presentar que la cantidad inicial no es importante puesto que al final cada uno dará su propia respuesta[99]. De esta manera, el lector modelo es animado a responder por sí mismo, demostrando personalmente cómo ha actuado ante la tarea confiada.

El lector tiene ante sí el ideal que se concreta en el "buen siervo" y como advertencia se le presenta el "siervo malo". De esta manera, la actuación del segundo siervo es legítima y refleja una comunidad donde no todos actúan y responden del mismo modo, pero que caminan en la misma dirección. Es el riesgo de asumir personal y comunitariamente una respuesta al Reino de Dios en medio del mundo[100].

Cada uno de los tres siervos ha actuado de modo diverso. La actuación del tercer siervo es causada por el *miedo* que tenía al rey. A lo largo de su evangelio, Lucas ha insistido en no tener miedo[101]. Sin embargo, debido a la propia incom-

98 Cf. Rohrbaugh, "A Peasant Reading", 36.

99 Cf. Guillermo Steinfeld, "¿Qué haría si no tuviera miedo...? La tensión dialéctica en el método teológico", *Cuadernos de Teología* 25 (2006) 160-161 (141-161).

100 Cf. Gerard Fourez, *La fe como confianza. Aliento para construir una historia nueva* (Presencia Teológica 126), Santander, Sal Terrae, 2002, 13-14.

101 Cf. 1,13.30; 2,10; 5,10; 8,50; 12,4.7.32. La invitación a no temer es constante en el AT, cf. Bruna Costacurta, *La vita minacciata: il tema della paura nella Bibbia Ebraica* (Analecta Biblica 119), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1988, 257-264.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

prensión de los discípulos, el miedo ha estado presente en ellos[102].

El temor del tercer siervo es causado por un concepto equivocado del rey y se convierte en la causa que imposibilita su actuación. La estrategia pragmática pretende evitar que los lectores se dejen llevar por el miedo, sobre todo cuando es un temor infundado. El creyente que confía en Dios no se puede dejar conducir por el miedo que paraliza[103]. Además, la actuación, el trabajo y el empeño hacen crecer el valor, el denuedo y la determinación, mientras que la inactividad, la indiferencia y la inconstancia hacen crecer el miedo y el odio, favorecen los prejuicios y justifican la desconfianza.

El tercer siervo se deja llevar por la incertidumbre y la búsqueda de una falsa tranquilidad que evidentemente no puede encontrar en un pañuelo. Los dos primeros siervos encuentran su seguridad en la confianza que el rey ha depositado en ellos. Estos viven desde la confianza que el tercer siervo rechaza y que le conduce, inevitablemente, a un estado de miedo que lo paraliza[104]. Lo desconocido —más exactamente, lo conocido erróneamente— provoca el miedo del tercer siervo mientras que en los paisanos provoca el odio[105]. Ambas actitudes van de la mano en el relato puesto que obstaculizan la relación de confianza con el rey.

En definitiva, la estrategia pragmática pretende provocar en el lector una doble actuación: por un lado, conocer a Jesús

---

102 Cf. 2,9; 8,25.35; 9,34; 20,19; 12,5; Adelbert Denaux – Rita Corstjens, *The Vocabulary of Luke: An Alphabetical Presentation and A Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel* (Biblical Tools and Studies 10), Leuven, Peeters, 2009, 630-631.

103 "La necesidad de seguridad es fundamental ya que el ser humano no se desarrolla en la incertidumbre. La principal pulsión es la búsqueda de la seguridad [...] La seguridad no es menos necesaria para el adulto, para el cual representa una condición de la acción fecunda": Jean Delumeau, "Seguridad: Historia de una palabra y un concepto", en Marta Inés Villa Martínez (ed.), *El miedo: Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región, 2002, 81 (71-82).

104 Cf. Compiani, *Fuga, silenzio e paura*, 116-118.

105 Cf. Jean Delumeau, "Miedos de ayer y de hoy", en Marta Inés Villa Martínez (ed.), *El miedo: Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región, 2002, 16 (9-21).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

tal y como es y, por otro, abrirse a la relación de confianza dejando de lado el miedo y el odio que paraliza cualquier acción del creyente en medio de la comunidad. Cuando Dios, a través de Jesús, se hace presente en la realidad humana, el miedo no tiene ya cabida y deja paso a la confianza, a la responsabilidad y a la misión.

5.2. El tiempo de la crisis

La comunidad lucana está descubriendo el tiempo como un espacio para vivir la salvación que ha traído Jesús en medio de problemas nuevos como las crisis de identidad como discípulos[106]. Así, el v. 14 recoge dos actos expresivos: "sus paisanos lo odiaban" (v. 14a) y "no queremos que este reine sobre nosotros" (v. 14b). Ambos muestran una hostilidad que refleja la situación de la comunidad lucana[107]. La gratuidad de dicho rechazo sitúa al lector ante una paradoja: la mayor dificultad del rey no se presenta fuera de él, más bien al contrario, la oposición nace entre los más cercanos, sus paisanos.

El peligro de la declaración de la guerra, que puede temer cualquier gobernante, se acrecienta en varios sentidos.En primer lugar, por la motivación: el odio. No es que quieran alcanzar algo concreto sino que la razón para mandar la embajada es simplemente el odio que le tienen. En segundo lugar, porque viene desde dentro de su propia patria y esto convierte el peligro en inesperado. Habitualmente un rey espera que el peligro venga de fuera, del extranjero, sin embargo los paisanos —que debieran ser los que defendiesen al rey en caso de guerra— se convierten en los que lo acechan. En tercer lugar, el envío de la embajada se produce inmediatamente después de una acción loable: mientras que el pretendiente al trono otorga diez minas para diez siervos —que indican un número que guarda relación con la totalidad— sus paisanos, bien ignorando esta acción, bien conociéndola, actúan como habían planeado anteriormente.

---

[106] Cf. Santiago Guijarro Oporto, *Los cuatro evangelios* (BEB 124), Salamanca, Sígueme, 2024, 448-449.

[107] Cf. Marco Laconi, *Luca e la sua Chiesa*, Torino, Gribaudi, 1986, 17.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

El contexto comunicativo reflejado de esta manera es el de una comunidad que vive en medio de una serie de tensiones internas fruto de la propia composición mixta y compleja[108]. Aunque no se pueden obviar las dificultades y persecuciones externas, la parábola hace referencia a las contrariedades —atemporales y universales— que se viven dentro de la propia comunidad.

De la misma manera que el reino de Dios está "dentro" y no viene de "fuera", también los enemigos del reino están dentro de la propia comunidad. A lo largo de la historia de la Iglesia siempre se han vivido dificultades y persecuciones, pero si el cristianismo muere no lo hará por los enemigos externos sino por el peligro que nace dentro de la propia comunidad. El mayor problema al que se enfrenta la Iglesia no son las persecuciones que vienen de fuera, sino más bien el no tener una palabra que decir, una fe que poner por obra y una esperanza que mostrar.

El v. 25 refleja una comunidad de lectores que no terminan de comprender lo que sucede en su vida de fe. La protesta de los presentes, más que exteriorizar una reivindicación, se convierte en una manifestación de estupor. Alzan un grito contra el rey, de manera que otorgar una nueva mina al que tiene diez sería una doble injusticia: por un lado, al tercer siervo es lo único que le queda; por otro lado, el primer siervo no la necesita ya que tiene en demasía. A nivel comunicativo, en la protesta de los presentes se recoge el reproche de todos los lectores manifestando la incomprensión y el asombro ante lo que está sucediendo[109]. Puesto que el texto no da respuesta, es de suponer que, al igual que ha ocurrido con la pregunta retórica del v. 23, es una señal del autor modelo para que el lector modelo se implique personalmente. El contexto comunicativo refleja, por tanto, una comunidad que está abierta a la acción del Espíritu, pero que en ocasiones no comprende el modo de actuar de Dios ni acepta totalmente su reino.

---

[108] Cf. Giuseppe SEGALLA, "L'etica narrativa in Luca-Atti", *Teologia. Brescia* 20 (1995) 42-43 (34-74).

[109] Cf. Halvor MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar: una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios* (Colección Ágora 18), Estella, Verbo Divino, 2005, 283-285.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

5.3. Del rey al Señor

La parábola de las minas no muestra una única dimensión cristológica, más bien se complementan varias imágenes tramando la urdimbre de un texto que presenta así la riqueza del rostro de Jesús: Rey, Juez y Señor[110].

La imagen de Jesús como *rey* se muestra de modo alegórico, lejos de componentes políticos y temporales[111]. Es un modelo nuevo de rey para un nuevo modelo de reino. Un rey que confía en sus siervos y comparte con ellos: primero una tarea; después una misión. Un rey que no es aceptado por todos. El lector modelo es conducido a confiar en el rey como éste ha confiado en sus siervos.

La imagen de Jesús como *juez* tiene una dimensión dinámica, poética y profética (v. 22a). El tercer siervo con su juicio sobre el rey hace que éste se convierta para él en juez, reflejando la imagen que ha proyectado como un espejo con él y con sus paisanos. En otras palabras, el último siervo y lo paisanos, no serían juzgados si no hubiese dictaminado previamente. La estrategia pragmática es conducir al lector a mirar el reino de Dios y a su rey como éste lo ha querido mostrar, dejando de lado las propias expectativas, intereses y prejuicios.

La parábola subraya un tercer aspecto que tiene una mayor fuerza comunicativa: el protagonista de la parábola es el *Señor.* Leyendo atentamente el texto se encuentra hasta cuatro veces el vocativo κύριε, referido siempre al rey. Lo emplean los tres siervos y los que estaban presentes cuando manifiestan su incomprensión. De este modo, Lucas hace resonar en los oídos de sus lectores esta llamada constante al Señor que va más allá de una actuación determinada o de la incomprensión de lo sucedido.

---

110 Cf. Christopher M. Tuckett, "The Christology of Luke-Acts", in Joseph Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts: Colloquium Biblicum Lovaniense* (BEThL 142), Leuven, Peeters, 1999, 139 (133-164).

111 Cf. Antonio García Moreno, *Jesús el Nazareno, el rey de los judíos: estudios de cristología joánica* (Colección teológica de la Universidad de Navarra 103), Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, 143.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

A nivel comunicativo las imágenes de rey y juez son necesarias para llegar a lo que consideramos es el centro de la cristología de este pasaje: el paso del rey-juez al Señor. Efectivamente es Jesús, el Rey, el mismo que ha juzgado al tercer siervo por su precomprensión, el que es presentado como Señor. A nivel pragmático, el lector modelo es conducido a presentar ante el Señor sus frutos o la falta de ellos; su confianza o sus miedos. Lo importante no es tanto lo que se presenta, que variará en cada caso, sino a quién es presentado: al Señor.

El modo de Jesús de ser rey es un modo nuevo: un rey que vive su reinado desde el servicio, sobre todo de los más pobres; un rey que confía en sus siervos. Jesús crea una nueva visión sobre la realidad, restituye con su actuación el proyecto originario de Dios, no lo elimina, sino que hace que vuelva a su esplendor originario. El "Rey" presenta un modelo de gobierno basado en la confianza y la responsabilidad. El "Señor", además, muestra su propia vida como ejemplo y la ofrece sin condiciones. Los discípulos siguen a Jesús como Rey y entregan su vida por Jesús como Señor. En un contexto donde muchos se presentan como señores[112], Lucas recuerda a su comunidad que Jesús es el verdadero y único Señor. ¿No tienen la misma necesidad las comunidades actuales de contemplar a Jesús como el verdadero rey, juez y Señor? En definitiva, el recorrido propuesto por Lucas a sus lectores es el encuentro con Cristo Rey-Juez para confesar la fe en Jesús-Señor.

5.4. El rostro violento

El tercer evangelio no se caracteriza por contener elementos especialmente violentos, aunque pueden identificarse algunos (cf. 12,5; 13,3). Precisamente en la parábola analizada se encuentran dos grandes momentos de violencia. ¿Cómo leer los textos que muestran un rostro violento de Dios? "Come nel Primo Testamento, anche nel Nuovo, accanto a inconfondibili

[112] El título que Lucas atribuye a Jesús con más frecuencia es el de «Señor» (*Kyrios*), precisamente el que solían darse a sí mismo los emperadores para acentuar su condición divina. Para Lucas sólo Jesús es el portador de la verdadera paz porque él, no los emperadores, es el Señor de todos, cf. Guijarro Oporto, *Los cuatro evangelios*, 452-453.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

enunciati e segni di amore gratuito, troviamo alcuni detti e gesti di Gesù, che tradiscono una carica di violenza e un *animus* punitivo, che lasciano piuttosto interdetti"[113].

El primer conflicto es la confrontación del rey con el tercer siervo. Las duras palabras del tercer siervo respecto al rey y el eco producido cuando éstas son repetidas por el soberano no dejan indiferente al lector. El segundo momento de violencia se encuentra en el v. 27 cuando el rey pronuncia un acto declarativo: "traedlos y degolladlos en mi presencia". Sin embargo, en ambos casos, la narración indica que el rey pronuncia la sentencia pero no la ejecuta ¿a qué puede deberse?

En el caso de los que no lo querían como rey, se indica incluso el lugar de la ejecución: "en mi presencia" ¿Deja así una última oportunidad para el perdón? Evidentemente, el texto no lo dice, pero al obviar este momento, la información que el lector recibe le lleva a concluir que la sentencia es más importante que la ejecución de la misma. Como en otras ocasiones, para entender lo que realmente está proponiendo Lucas se debe pasar de la semántica a la pragmática.

No podemos olvidar que una palabra de condena no equivale a una condena[114]. Pensemos en una madre que para evitar que su hijo haga algo que no está bien llega incluso a amenazarlo, ¿cumplirá esta madre su amenaza? Dios ofrece la oportunidad del perdón; pero cuando ésta es rechazada aparece el juicio. La parábola de las minas situada justo antes de la entrada de Jesús en Jerusalén acentúa que en la relación con el proyecto de Dios en Jesús no hay una posición neutral: o se apuesta por él o se enfrenta a él[115].

En definitiva, la muerte en la cruz se convierte en el momento cumbre de la violencia en el evangelio de Lucas. Así, en la cruz, ya no es Dios quien juzga al hombre, es Dios quien

---

113 Massimo Grilli, "La violenza di Dio e la croce. Un contributo sull'immagine di Dio nei vangeli sinottici", *Ricerche Storico Bibliche* 20 (2008) 141 (135-155).

114 "La imagen de los que acuden al juez (Lc 12,58-59) no enseña nada sobre la ejecución de una sentencia, sino que es un llamamiento muy encarecido al arrepentimiento y a la conversión" (Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona, Herder, 1995, 194).

115 Cf. Bock, *Luke*, II, 1543.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 137-172

se deja juzgar por la humanidad, respondiendo a la violencia destructora con un nuevo comienzo, marcado por el perdón[116]. Dios no abandona nunca al hombre ni siquiera cuando éste se sitúa contra el Creador. Paradójicamente, el rostro violento de Dios en la parábola es una nueva oportunidad, es la aceptación por parte de Dios de la libertad del hombre, aun cuando ésta le puede alejar de su propia felicidad. La violencia pretende provocar la conversión en el creyente, el arrepentimiento de sus errores y la búsqueda del verdadero rostro de Dios que es fundamentalmente amor y ternura.

[116] Cf. Grilli, "La violenza di Dio e la croce", 148.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1055

Il καυχάομαι nella Lettera ai Romani: un contributo aggiornato per la soteriologia paolina

The καυχάομαι in the Epistle to the Romans: An Updated Contribution to Pauline Soteriology

El καυχάομαι en la carta a los Romanos: Una contribución actualizada a la soteriología paulina

Anna Maria Borghi
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Milano, Italia
srannaborghi@gmail.com
https://orcid 0009-0003-2429-0030

Sommario: Nell'articolata analisi della tesi di dottorato (2021), l'autrice era pervenuta a rintracciare nel καυχάομαι l'inscrizione del profilo fondativo dell'identità credente, che Paolo dispone in una sorta di percorso testuale lungo Rm 1–5. L'articolo presenta la sintesi della ricerca precedente, riaprendo il confronto con i contributi successivi alla sua stesura ed in particolare con quelli della prospettiva di *Paul within Judaism*. Il dialogo con il recente studio di John M.G. Barclay, *Paul and the Power of Grace*, in sede conclusiva conferma il guadagno dell'indagine in ordine agli sviluppi della soteriologia paolina.

Parole chiave: καυχάομαι, lettera ai Romani, soteriologia paolina.

Abstract: In her detailed doctoral thesis (2021), the author had managed to discover in the καυχάομαι the inscription of the constitutive profile of the identity of the believer, which Paul gives in a kind of textual path along Rom 1-5. The article presents the synthesis of the previous research, reopening the comparison with the contributions since its writing and in particular with those from the perspective of *Paul within Judaism*. The dialogue with John M.G. Barclay's recent study, *Paul and the Power of Grace*, in the concluding section confirms the gain of the inquiry with regard to developments in Pauline soteriology.

Keywords: καυχάομαι, Epistle to the Romans, Pauline soteriology.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056
Ricevuto: 13 giugno 2024
Accettato: 1 settembre 2024

Resumen: En el análisis articulado de la tesis doctoral (2021) la autora había logrado identificar en el καυχάομαι la inscripción del perfil constitutivo de la identidad del creyente, que Pablo ordena en una especie de recorrido textual a lo largo de Rom 1-5. El artículo presenta el resumen de las investigaciones anteriores, reabriendo la comparación con las contribuciones posteriores a su redacción y, en particular, con las realizadas desde la perspectiva de *Paul within Judaism*. El diálogo con el reciente estudio de John M.G. BARCLAY, *Paul and the Power of Grace*, confirma en la conclusión la ganancia de la investigación con respecto a los desarrollos de la soteriología paulina.

Palabras clave: καυχάομαι, carta a los Romanos, soteriología paulina.

A distanza di circa tre anni dalla pubblicazione della mia tesi di dottorato —*Il vanto nella Lettera ai Rm: un profilo dell'identità credente* (Dissertatio 31), Milano, Glossa, 2021— accolgo la richiesta e la sfida di ripresentarne gli esiti e gli eventuali sviluppi, anche alla luce di ulteriori contributi successivi alla sua pubblicazione.

In realtà sulla base di una ricognizione bibliografica, mi sembra di poter rilevare che in termini generali il tema del vanto continui a non riscuotere particolare interesse diretto nella ricerca recente, che al più lo intercetta e segnala a latere di altri percorsi d'indagine. Sarà piuttosto interessante riaprire un confronto soprattutto all'interno degli orientamenti attuali degli studi paolini, lì dove se non altro gli autori accennano alla questione di nostro interesse.

Fornirò pertanto una sintetica presentazione della mia ricerca, che chiaramente non potrà godere dell'ampia e dettagliata argomentazione di cui era provvista la pubblicazione, arricchita dal confronto con i contributi non ancora disponibili al momento della sua stesura, in particolare la "riapro" al confronto con l'orientamento che sembra interessare il dibattito più recente.

1. LA TESI NEL CONTESTO DELLA RICERCA

L'articolata analisi è pervenuta a rintracciare nel καυχάομαι —lessico tipicamente paolino all'interno del Nuovo Testamento[1]— l'inscrizione del profilo fondativo dell'identità credente, nella

[1] I lessemi in questione sono il verbo καυχάομαι e i due sostantivi καύχημα e καύχησις, che globalmente ricorrono 64 volte nel Nuovo Testamento, di cui ben 58 volte nelle lettere paoline.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

forma di un percorso testuale dalla contestazione, esclusione e smentita del vanto del Giudeo in Dio e nella Legge, alla dichiarazione del vanto del credente in Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, che l'Apostolo Paolo dispone in Rm 1–5. Tale profilo del καυχάομαι risulta nuovo rispetto alle sue consuete interpretazioni.

La prima di queste fa capo alla cosiddetta prospettiva classica, originata in Lutero e raccolta da Bultmann[2], per il quale il vanto ha un profilo tipicamente antropologico. Esso esprime l'atteggiamento peccaminoso del cuore umano di ostentare davanti a Dio le proprie prestazioni per guadagnarsi autosalvezza, atteggiamento tipicizzato nel Giudeo che, adempiendo la Legge, presume di una giustizia propria. Paolo criticherebbe il presupposto legalismo giudaico, affermando che la giustizia è per fede ed annullando così il vanto automeritorio del Giudeo.

Il secondo principale orientamento fa capo alla cosiddetta *New Perspective* su Paolo, che si radica nel cambio di paradigma interpretativo del giudaismo avviato da Sanders[3]. Egli smantella la caricatura del giudaismo come religione legalistica e lo ripropone quale nomismo del patto, modello di religione imperniato sull'iniziativa di Dio che gratuitamente elegge Israele, il quale è chiamato a rimanere nell'Alleanza osservando le Legge. Questo cambio di paradigma chiede una riconsiderazione globale della teologia paolina e delle sue tipiche categorie con cui la esprime, tra cui anche il vanto. L'esponente eminente di tale prospettiva è Dunn[4], il quale riconsidera il vanto alla luce di un'interpretazione etnica: ciò che Paolo criticherebbe al Giudeo è la presunzione di un privilegio nazionalistico, in virtù della sua identità etnica, della sua

---

2 Cf. in particolare: Rudolf Bultmann, "καυχάομαι", in Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933-1979; tr. it., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1965-1992, vol. V, 289-312; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1948-1953.

3 Cf. in particolare: Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattern of Religion*, London, SCH Press, 1977.

4 Cf. in particolare: James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh, T&T Clark, 1998; Id., *The New Perspective on Paul Collected Essay*, Tübingen, Mohr, 2005.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

appartenenza ad Israele, che lo mantiene distinto e separato dal Gentile. La giustificazione per la fede e non per le opere della Legge, in particolare per quegli *Identity Markers* che ne manifestano anche una funzione sociale, intende smantellare il presupposto distintivo dei Giudei dai Gentili, che escluderebbe questi ultimi dall'universalità della salvezza, annunciata invece da Paolo nel suo vangelo.

Sono ravvisabili ulteriori linee di tendenza del dibattito, per lo più sorte a risonanza degli sviluppi della *New Perspective*.

Una prima linea di ricerca ripropone sostanzialmente il profilo antropologico del vanto della prospettiva classica, tra cui spicca il contributo di Gathercole[5], per il quale l'esclusione del vanto è radicata nell'incapacità di osservare la Legge dovuta alla debolezza della carne. Anche il più recente studio di Bargellini[6] —ancora indisponibile al momento della stesura della tesi— si potrebbe qualificare come una rivisitazione del vanto che conserva in ultima analisi un profilo antropologico e che Paolo sottopone ad una critica di matrice profetica[7], perché generato dalla perversione umana di un cuore incirconciso ed idolatrico. Il Giudeo di Rm 2,17-29 rappresenta quindi tutto il popolo di Israele, il cui cuore è indurito e ostinato dall'idolatria della Legge, che si manifesta nel suo vanto e perverte il rapporto con Dio. "Il vanto escluso in 3,27 è il vanto idolatrico di 2,27.23, e va inteso secondo il seguente schema: il *cuore incirconciso* trasforma le *opere della legge* in idoli. Solo la fede ottiene perciò la *giustificazione* che estromette il *vanto idolatra*"[8], come potrebbe essere quello di Abramo davanti a Dio (Rm 4,2), che

---

5 Simon J. GATHERCOLE, *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002. Cf. anche: Donald A. CARSON – Peter T. O'BRIEN – Mark A. SEIFRID (eds.), *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism*, vol. I (WUNT 140), Tübingen, Mohr Siebeck, 2001; ID., *Justification and Variegated Nomism: The Paradoxes of Paul*, vol. II (WUNT 181), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

6 Francesco BARGELLINI, *Vanto idolatrico in Paolo. Il rapporto tra cuore ostinato, idolatria e vanto nella letteratura paolina* (Dissertatio 27), Milano, Glossa, 2020.

7 In particolare cf. Ger 7; 9,22-25; Ez 36; Is 48 e Mi 3,11; nonché Dt 10,16-17; 29,18: cf. BARGELLINI, *Vanto idolatrico*, 159-160. 167-168.

8 BARGELLINI, *Vanto idolatrico*, 234.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

invece è esemplarmente smentito[9]. Unicamente in un cuore rinnovato dallo Spirito, liberato dall'idolatria, come è quello del credente in Rm 5,1-11, è possibile un vanto cristico, teocentrico e non antropocentrico[10].

Diversi autori, pur provenendo da approcci anche distanti, ripropongono invece il profilo etnico del vanto della *New Perspective*, pur rinunciando di fatto ad una configurazione unitaria della teologia paolina[11].

Rimangono da esplorare due ulteriori sviluppi della ricerca più recente: la cosiddetta *Radical New Perspective* o —come viene autodesignata— *Paul within Judaism*[12], ed il tentativo di oltrepassare la dicotomia tra classica e *New Perspective* in maniera eminente condotto da Barclay[13], che

---

9 Cf. Bargellini, *Vanto idolatrico*, 234-237.

10 Cf. Bargellini, *Vanto idolatrico*, 240-242.

11 Indicativamente cf. Stanley E. Porter, "Is There a Center to Paul's Theology? An Introduction to the Study of Paul and His Theology", in Id. (ed.), *Paul and His Theology*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 1-19 (https://doi.org/10.1163/9789047411086_004); Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen, Mohr, 1987; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT, Yale University Press, 1983; Francis Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2003; Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress Press, 2007.

12 Indicativamente cf. Caroline J. Hodge, *If Sons, then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, New York, Oxford University Press, 2007; Mark D. Nanos – Magnus Zetterholm (ed.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis, Fortress Press, 2015; Matthew Thiessen, *Paul and the Gentile Problem*, New York, NY, Oxford University Press, 2016; Mark Nanos, *Reading Paul within Judaism*, vol. I, Eugene, OR, Cascade Books, 2017; Id., *Reading Romans within Judaism*, vol. II, Eugene, OR, Cascade Books, 2018; Kathy Ehrensperger, "Die «Paul within Judaism» – Perspektive. Eine übersicht", *EvTheo* 6 (2020) 455-464 (https://doi.org/10.14315/evth-2020-800608); Paula Fredriksen, "What Does It Mean to See Paul "within Judaism"?", *JBL* 141 (2022) 359-380 (https://doi.org/10.15699/jbl.1412.2022.9).

13 John M.G. Barclay, *Paul & the Gift*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2015; Id., *Paul and the Power of Grace*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2020; faremo riferimento alla traduzione italiana: Id., *Paolo e la grazia* (Studi Biblici 211), Torino, Claudiana, 2022.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

avevamo sommariamente presentato nella tesi e che in questa sede ci riserviamo di riprendere più avanti, dal momento che comprendono contributi non ancora disponibili al momento della sua stesura e che chiedono di essere a questo punto vagliati.

1.1. La plausibilità della tesi ed il suo metodo

Ciò che aveva fatto pensare alla plausibilità dell'ipotesi della ricerca condotta era una sostanziale irrilevanza riservata —pressoché dall'insieme delle prospettive— ad una valenza positiva del vanto in Cristo, che Paolo invece sembra comunque propiziare per i credenti[14], nonché una certa affinità dello stesso lessico con altre categorie soteriologiche con cui Paolo descrive il loro statuto, come esito dell'agire di Dio in Cristo. Più precisamente abbiamo intuito, e poi verificato nei testi, il suo profilo fondativo inscritto particolarmente nella formula καυχάομαι ἐν, che nel complemento dichiara il fondamento relativo allo statuto soteriologico del credente.

Tale profilo innovativo si palesa accostando il testo nella sua forma attuale, cioè con un metodo sincronico che, alla luce dello statuto stesso del testo, è legittimato e precisato ulteriormente come pragmatico, che ne considera cioè l'intenzione comunicativa, persuasiva, trasformativa sul lettore[15]. Esso intende primariamente porre a rilievo come l'autore configuri un significato proprio del lessico all'interno del testo, piuttosto che concentrarsi prioritariamente sulla ricostruzione del "mondo" con cui l'autore interagisce, pur tenendolo certamente in conto.

---

[14] Già Sànchez Bosch aveva rilevato una certa valenza testimoniale positiva, ma l'estraneità dal dibattito recente ne richiede una rivisitazione: cf. Jorge Sànchez Bosch, *«Gloriarse» según san Pablo. Sentido y teología de* καυχάομαι (AnBib 40), Roma, PIB, 1970.

[15] Cf. Augusto Barbi – Stefano Romanello (ed.), *La narrazione nella e della Bibbia*, Padova, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, 2012; Massimo Grilli – Maurizio Guidi – Elzbieta M. Obara, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2016; Stefano Romanello, *Una parola che edifica (cf. 2 Cor 12,19). Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline*, Milano, Glossa, 2021; Stefano Didonè – Stefano Romanello, *L'evento della Parola. Percorso di ermeneutica biblica* (Sophia Didachè Percorsi 17), Padova, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, 2024.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

Alla luce della qualifica degli scritti paolini, opportunamente identificati quali "*strumenti di comunicazione persuasiva* [nonché] lettere *occasionate*, dettate cioè dalla contingenza dei vari rapporti con le diverse comunità"[16], occorre precisare ulteriormente l'approccio così da integrare la dimensione epistolografica con quella retorica. Esso prevede una previa analisi letteraria interna al testo così da ricostruire la disposizione[17] dell'argomentazione, tendenzialmente articolata in unità letterarie che dispiegano progressivamente quanto asserito in proposizioni enunciative (*propositiones*).

Nel caso della porzione di testo (Rm 1–5) adeguatamente selezionata per la nostra indagine —alla luce di un preliminare rilevamento semantico-lessicografico dei lessemi del campo semantico del vanto— è stata innanzitutto individuata tale *propositio* in Rm 1,16-17[18]: "Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: *Il giusto per fede vivrà*" (Rm 1,16-17). L'articolata esposizione, che ne scaturisce, conserva una prospettiva prioritariamente teologica sulla giustizia di Dio, che l'Apostolo non manca tuttavia di declinare nelle sue implicanze soteriologiche relative allo statuto dei credenti, significativamente indicati nel binomio Greco e Giudeo. A quest'ultimo è riservata una

---

16 Stefano Romanello, *Paolo. La vita – Le lettere – Il pensiero teologico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2018, 104.107 [corsivo dell'autore].

17 La cosiddetta *dispositio*, cioè quel "sistema di *relazioni letterarie* che ne configurano la coerenza [e ne veicolano] il *senso* o *contenuto*": Stefano Romanello, "Analisi Retorica", in Rinaldo Fabris (ed.), *Introduzione generale alla Bibbia*, Torino, Elledici, ²2006, 665. Cf. Jean Noël Aletti, "La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode", *NTS* 38 (1992) 385-401 (https://doi.org/10.1017/s0028688500021810); Id., "Approccio retorico in esegesi e sua ricaduta teologica", *Teologia (M)* 38 (2013) 575-588.

18 Per la precisione Rm 1,16-17 è *propositio* generale di Rm 1–4, da cui scaturisce una duplice *probatio* articolata su due *sub-propositio* (Rm 1,18; 2,21-22a); Rm 5,1-11 fungerà da cornice alla seconda parte della lettera (Rm 5–8) che scaturisce dalla seconda *propositio* in Rm 5,20-21. In questa sede non è certo possibile rendere ragione di tali asserzioni, per le quali rinviamo a Borghi, *Il vanto*; Aletti, *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, Roma, Borla, 2011.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

certa qualche preminenza non ulteriormente qui dispiegata se non in quel πρῶτον, in una cornice di palese equiparazione in più passaggi ribadita. Ad essa risulterà particolarmente funzionale il lessico del καυχάομαι che ricorre in *Rm* 1–5, dove Paolo dispone una sorta di percorso dal vanto contestato (Rm 2,17.23), poi escluso (Rm 3,27) e smentito per lo stesso Abramo (Rm 4,2) ad un vanto in Cristo propiziato per i credenti (Rm 5,2.11).

2. IL VANTO CONTESTATO: RM 2,17-29

Una prima parte dell'argomentazione sembra introdurre un elemento nuovo rispetto alla giustizia di Dio enunciata: quello della sua ira, che in Rm 1,18 può sorprendere il lettore: "Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia". Tale asserzione dispone la prima parte dell'argomentazione (Rm 1,18-32) nella forma di una *narratio* di azioni empie ed ingiuste alle quali Dio reagisce nella forma di un abbandono dei soggetti che le compiono (vv. 24a.26a.28b), a cui fa seguire le sanzioni ad essi riservate (vv. 24b-25; 26b-27; 28a.c-31). Dal campo semantico più frequente si evince che l'accusa è quella d'idolatria, alla quale accenna più esplicitamente il v. 23: "e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili". Proprio l'allusione all'episodio del vitello d'oro (cf. Es 32; Sl 105,20 LXX) non consente un'identificazione univoca dei soggetti a cui è rivolta l'accusa e la minaccia dell'ira di Dio: di per sé i peccati menzionati sono tipicamente attribuiti dai Giudei ai pagani, ma l'appartenenza etnica di chi commette tali azioni rimane tacitata e non è pertanto precisabile con chiarezza.

Da Rm 2,1 Paolo cambia stile: si rivolge direttamente ad un interlocutore, un uomo generico, accusato di giudicare chi commette le azioni precedentemente elencate e ad un tempo di compierne di analoghe (Rm 2,1-8); la sua incoerenza sfuma ulteriormente l'incidenza della differente appartenenza etnica di colui che è "sotto la Legge" e colui che è "senza Legge", dal momento che il giudizio di Dio è in base alle opere effettive di

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

ciascuno (Rm 2,9-16). Una medesima costruzione[19] caratterizza la pericope seguente (Rm 2,17-29): all'evidente incoerenza del soggetto interpellato (Rm 2,17-24), consegue l'irrilevanza dell'appartenenza etnica, indicata con la sineddoche circoncisione/incirconcisione (περιτομή/ἀκροβυστία), davanti al giudizio di Dio che è invece svolto secondo il criterio dell'interiorità (Rm 2,25-29). È ancora dalla forma della giustizia retributiva di Dio che Paolo desume l'equiparazione degli statuti etnici. A questo punto dell'argomentazione però l'interlocutore è identificato con colui che si fa chiamare Giudeo (σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ: Rm 2,17) e di lui Paolo contesta il vanto. Sostiamo su due elementi particolarmente significativi in ordine alla nostra ricerca e ai suoi più recenti sviluppi: chi è il soggetto in causa e quale vanto gli è contestato?

2.1. "Tu che ti fai chiamare Giudeo" (Rm 2,17): chi è costui?

2.1.1. *La prospettiva di* Paul within Judaism

Innanzitutto l'identificazione del soggetto chiede di considerare particolarmente un contributo recente di Rodríguez[20], successivo alla pubblicazione della tesi, il quale a sua volta ci permette di recuperare e approfondire il dialogo con quel filone di ricerca attuale summenzionato come *Paul within Judaism*, ed in particolare con il suo sviluppo in uno studio, che dichiaratamente vuole essere ripresa e allargamento[21].

Di fatto non ci risulta che neppure all'interno di tale filone vi siano studi specifici, che dedichino un'attenzione rilevante alla questione del vanto; ci sono tuttavia alcuni cenni che lo inquadrano "nuovo" nel nuovo paradigma, che è quindi necessario tracciare seppure sommariamente.

---

19 Cf. Jean Noël Aletti, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains* (Lectio Divina 173), Paris, Cerf, 1998, 41-69; Id., *La lettera ai Romani*, 27-35.

20 Rafael Rodríguez, "The Ἰουδαῖος in Romans: First to the Gentile-Become-Jew, Then Also to the Gentile-as-Gentile", *CBQ* 86 (2024) 124-143 (https://doi.org/10.1353/cbq.2024.a918373).

21 Cf. Rafael Rodríguez – Matthew Thiessen (eds.), *The So-Called Jew in Paul's Letter to the Romans*, 1517 Media Fortress Press, 2016, 8. <jstor.org/stable/j.ctt1b3t70f> [23 febbraio 2024].

Come recentemente ha ribadito Ehrensperger[22], leggere *Paul within Judaism* significa riconoscere che non solo Paolo è un Giudeo e rimane tale, ma che anche il suo messaggio lo è e resta una delle voci del giudaismo del secondo tempio, che si sta interrogando su come i Gentili possano essere considerati giusti. Per Paolo infatti la novità è rappresentata dal fatto che alcuni non Giudei credono nell'unico Dio, segno evidente dell'inaugurazione del tempo messianico. Ma se costoro, in quanto non Giudei, non possono godere dell'Alleanza, come possono allora essere graditi a Dio? Devono forse diventare Giudei, abbracciare la Legge a partire dalla circoncisione? La questione, così ricentrata, riconsidera il dibattito relativo non tanto al giudaismo in sé o ad un'eventuale critica di Paolo ad esso, ma a quei Gentili già vicini al giudaismo, interessati ad esso ed eventualmente a quella sua forma che "maturerà" nel cristianesimo. Se per alcuni Giudei la via della conversione, cioè dell'osservanza della Torah a partire anche dalla circoncisione, è possibile per costoro, per altri Giudei —tra cui Paolo— i Gentili non sono tenuti ad abbracciare la Legge, ma sono resi giusti solo per la fede di Gesù. Diversamente, qualora costoro presumessero di farsi chiamare Giudei, sarebbero contestati da Paolo, esattamente come sembrerebbe dichiarare l'invettiva contro il sedicente Giudeo[23] di Rm 2,17. Ad essi —ai Gentili giudaizzati quindi— principalmente Paolo si rivolgerebbe in Romani. La radice di tale identificazione è nella tesi di Thorsteinsson[24], per il quale l'interlocutore unico di Romani è il Gentile: secondo quello che lo stesso Rodríguez chiama "principio generale di identità"[25], l'interlocutore fittizio cor-

---

22 Kathy EHRENSPERGER, "Paul, the Jewish Apostle to the Nations: Key Aspect of the Paul within Judaism Perspectives", *EarlyChrist* 14 (2023) 35-54 (https://doi.org/10.1628/ec-2023-0005).

23 Cf. Matthew V. NOVENSON, "The Self-Styled Jew of Romans 2 and the Actual Jews of Romans 9–11", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 133-162 (https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.9).

24 Runar M. THORSTEINSSON, *Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography* (ConBNT 40), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2003.

25 Rafael RODRÍGUEZ, "Romans 5–8 in Light of Paul's Dialogue with a Gentile Who «Calls Himself a Jew»", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 106 (https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.8).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

risponde all'unico destinatario reale della lettera, che è per Romani appunto il Gentile giudaizzato.

Il suo peccato sarebbe infatti esposto in Rm 1,18-32: non di tutta l'umanità in generale Paolo sta parlando ma della condizione drammatica del Gentile che, non godendo dell'Alleanza, si ritrova sotto l'ira di Dio[26]. Di lui ancora l'Apostolo argomenta in Rm 2,1-6: sarebbe sempre il Gentile giudaizzato quell'uomo generico accusato di giudicare altri —Gentili come lui— e di commettere le medesime azioni riprovevoli e meritevoli dell'ira di Dio. Un elemento inequivocabile per l'identificazione —a ulteriore conferma del principio di identità dell'interlocutore sovraesposto— sarebbe quel διό che introduce la pericope seguente dipendente, perché consecutiva, di Rm 1,18-32: se finora si è parlato dei Gentili, uno di essi non può che essere interpellato direttamente da Paolo nella forma di un interlocutore fittizio eppure corrispondente al destinatario reale della lettera, come vorrebbe la forma dello stile dialogico o diatriba in atto[27]. E ancora quindi un Gentile giudaizzato sarebbe colui che addirittura si fa chiamare Giudeo di Rm 2,17-29.

La conferma extra-testuale addotta è l'attestazione dell'uso di "Giudeo" dal periodo asmoneo per indicare sia colui che lo è di nascita sia coloro che intendono diventarlo per scelta culturale e/o religiosa[28]. Con questa medesima accezione Paolo utilizzerebbe il lessema in Rm 2,17, rivolgendosi così ai Gentili di Roma (tra cui i proseliti) nella figura dell'interlocutore fittizio. Quale sarebbe allora la sua colpa e, di conseguenza, il suo vanto contestato? Già Thorsteinsson aveva risposto:

> Questo interlocutore, dunque, si ritiene al tempo stesso superiore e distinto dai pagani gentili di Rm 1,18-32. Egli crede che, adottando la Legge giudaica, sia diventato un Giudeo e quindi non rientri

---

[26] Cf. Magnus Zetterholm, "The Non-Jewish Interlocutor in Romans 2,17 and the Salvation of the Nations. Contextualizing Romans 1,18-32", in Rodríguez – Thiessen, *The So-Called Jew*, 39-58 (https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.5).

[27] Cf. Runar M. Thorsteinsson – Matthew Thiessen – Rafael Rodríguez, "Paul's Interlocutor in Romans: The Problem of Identification", in Rodríguez – Thiessen, *The So-Called Jew*, 20 (https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.4).

[28] Cf. Rodríguez, "The Ἰουδαῖος in Romans", 124-126.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

> più nella descrizione del gentile idolatra e immorale. Ora si vanta dell'unico vero Dio, il Dio di Israele, e conosce la sua volontà e approva ciò che è eccellente. La sua conversione al giudaismo lo ha portato anche, come è comune tra i convertiti, a fare proselitismo tra coloro che rimangono nella condizione di gentili. Chi meglio di colui che era come loro prima di ricevere la vista, la luce e la conoscenza della Legge può predicare a loro?[29].

Ulteriormente precisa la sua colpa Thiessen[30], che intende chiarire le accuse a lungo dibattute di Rm 2,21-23: se l'interlocutore è il Gentile che crede di poter diventare Giudeo, la sua accusa è di "rubare" la Legge, che non gli appartiene, di "commettere adulterio" entrando in intimità con ciò che non è suo. La Legge è di Israele e l'atto stesso di volerla adottare da parte del Gentile, presumendo di sottrarsi così all'ira di Dio, è in sé "sacrilego" e colpevole. Così la contestazione della circoncisione manifesta nella carne, su cui si concentrano i versetti seguenti, è spiegata da Novenson[31] alla luce della violazione della Legge che essa costituisce, se operata da un pagano: Paolo intima la circoncisione del cuore per il Gentile, "Giudeo in segreto", che solo in questo modo adempie la Legge e a sua volta "giudicherà" il Gentile giudaizzato, il "Giudeo esibito"[32] che si fa chiamare Giudeo e che si fa circoncidere, il quale rimane invece nella condizione di peccato, sotto l'ira di Dio perché in realtà ha violato la Legge.

Per quanto non ci sia particolare sottolineatura relativa al vanto, lo si ricomprende all'interno del nuovo paradigma come

---

[29] THORSTEINSSON – THIESSEN – RODRÍGUEZ, "Paul's Interlocutor in Romans", 24 (traduzione nostra).

[30] Cf. Matthew THIESSEN, "Paul's So-Called Jew and Lawless Lawkeeping", in RODRÍGUEZ – THIESSEN, *The So-Called Jew*, 59-84 (https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.6).

[31] Cf. NOVENSON, "The Self-Styled Jew", 147-149. Anche Rodríguez nella sua monografia precedente afferma che l'accusa di trasgressione della Legge è relativa alla circoncisione del Gentile: Rafael RODRÍGUEZ, *If You Call Yourself a Jew: Reappraising Paul's Letter to the Romans*, Eugene, OR, The Lutterworth Press, James Clarke & Co Ltd., 2014, 59 <jstor.org/stable/j.ctt1cgf6rb> [9 aprile 2024].

[32] Novenson riprende Arneson: cf. NOVENSON, "The Self-Styled Jew", 138.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

contestato non in sè[33], ma per la trasgressione della Legge operata in particolare con la circoncisione che non compete, non spetta al Gentile: egli pone vana fiducia nella soluzione praticata e inconsistente, illegittimo —potremmo dire per riprendere il termine utilizzato— sedicente risulta pertanto il suo vanto. L'unica via del Gentile, per Paolo, non è la conversione al giudaismo ma la fede in Gesù: dal momento che egli pone la propria fiducia in altro, nello specifico nella Legge giudaica, vantandosi in essa, offende quell'unico Dio, di cui si vanta.

Questo nuovo paradigma risolverebbe anche alcuni nodi di Romani. Innanzitutto l'affermazione di Rm 3,9[34]: "Che dunque? Siamo forse noi superiori? No! Infatti abbiamo già formulato l'accusa che, Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato". Essa è stata a lungo discussa relativamente all'individuazione del passaggio in cui sarebbe stata formulata l'accusa dei Giudei, mentre sarebbe chiaro che i pagani sono dichiarati sotto l'ira di Dio a partire da Rm 1,18-32. Se l'interlocutore chiamato Giudeo è invece il Gentile giudaizzato allora anch'egli è già stato dichiarato colpevole in Rm 2,1–3,8: per questo Paolo può proseguire dichiarando che nessuno —da intendersi quindi nessun Gentile e nessun Gentile giudaizzato— può essere giustificato dalle opere della Legge (Rm 3,19-20). Solo il Vangelo, solo la fede di Gesù, "senza Legge", rende giusti davanti a Dio, nucleo dell'argomentazione che Paolo svilupperà a partire da Rm 3,21.

Ma se questa è la via del Gentile, qual è quella del Giudeo? È ciò che Paolo affronterebbe in Rm 9–11, dove però il lessema Giudeo denota colui che è tale di nascita[35]. La questione esaminata è quella relativa alla fedeltà di Dio alla sua elezione di Israele, che ha "inciampato" nella Legge perseguita come adempimento di opere e non come affidamento a Dio, che ha inviato il Messia: il rifiuto del vangelo di Paolo manifesta la chiusura di Israele, che non è stato in grado di cogliere il

---

33 Cf. Thorsteinsson – Thiessen – Rodríguez, "Paul's Interlocutor in Romans", 24.26.

34 Cf. Joshua D. Garroway, "Paul's Gentile Interlocutor in Romans 3,1-20", in Rodríguez – Thiessen, *The So-Called Jew*, 85-100 (https://doi.org/10.2307/j.ctt1b3t70f.7).

35 Cf. Rodríguez, "The Ἰουδαῖος in Romans", 130-131.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

"τέλος" (Rm 10,4) della Legge nel Messia[36]. Paolo tuttavia ribadisce che Dio non rigetta Israele, tanto da poterne dichiarare l'inclusione sotto la sua giustizia con il binomio già noto: "Poiché non c'è distinzione fra Giudeo e Greco" (Rm 10,12). Se pertanto in Rm 1–8 la referenza del primo elemento indica il Gentile giudaizzato, in Rm 9–11 denota invece quello di nascita. Solo a questo punto pertanto per il nuovo paradigma le appartenenze etniche sono livellate:

> In Rm 1–8 il vangelo rivela la giustizia di Dio ad entrambi gentili-diventati-giudei (Ἰουδαῖος) e gentili come tali (Ἕλλην: 1,16) senza distinzione (2,9-10); infatti entrambi gentili-diventati-giudei (Ἰουδαῖοι) e gentili come tali (Ἕλλην) sono sotto il peccato (3,9), e il Dio di Abramo è Dio non solo dei gentili-diventati-giudei (Ἰουδαῖοι) ma anche dei gentili-in-quanto-tali (ἔθνη: 3,29). Forse la cosa più sorprendente (ma non lo è poi così tanto) è che Paolo non fa alcuna distinzione tra gentili ed "giudei" (3,22). Quando andiamo a Rm 9–11 entrambi gentili e "giudei" sono adottati nella famiglia di Dio (8,15) e tutto ciò che rimane da dimostrare è che i giudei (senza virgolette) non sono rigettati da Dio. In Rm 9,24 e 10,12 allora Paolo si riferisce ai giudei di nascita come Ἰουδαῖοι e fa il punto che tutti —gentili, "giudei" o giudei— che invocano il Signore saranno salvati, per questo non c'è distinzione tra loro (10,12)[37].

L'interpretazione prospettata dai diversi autori è nel suo insieme decisamente interessante, soprattutto nell'intento di ricollocare Paolo nell'alveo del giudaismo, evitando anacronismi e giustapposizioni con il cristianesimo distanti dalle sue stesse intenzioni. Tuttavia alcune premesse, per lo più extra-testuali, non sembrano sempre avere un riscontro indiscusso in Romani. In particolare l'identificazione dell'interlocutore fittizio quale unico soggetto del testo corrispondente al destinatario reale del medesimo sembra porre in campo premesse non negoziabili, quando in realtà si tratta di una strategia retorica funzionale a far procedere l'argomentazione e per questo di per sé "malleabile" relativamente alla sua identificazione: essa può essere anche differenziata nel corso del testo e può anche presumere di dar voce ad obiezioni non necessariamente

---

[36] Cf. NOVENSON, "The Self-Styled Jew", 161-162.

[37] RODRÍGUEZ, "The Ἰουδαῖος in Romans", 140-141 (traduzione nostra).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

proprie del suo destinatario diretto dello scritto, ma necessarie allo sviluppo dell'argomentazione[38]. Così come l'attestazione extra-testuale dell'uso dell'etnonimo "Giudeo" per denotare colui che intende diventarlo dal punto di vista culturale-religioso o sociale richiede una più precisa verifica intra-testuale.

In particolare ci sembra che una certa insistenza di Paolo relativa ad un'accezione universale dell'argomentazione in atto non giustifichi la restrizione al solo Gentile giudaizzato. In particolare ciò diventa palese soprattutto in un passaggio che si mostrerà strategico: "ogni bocca […] il mondo intero (πᾶν στόμα […] πᾶς ὁ κόσμος) […] nessun vivente (πᾶσα σὰρξ)" di Rm 3,19.20, a cui segue: "per tutti quelli che credono. Infatti non c'è differenza (πάντας τοὺς πιστεύοντας, οὐ γάρ ἐστιν διαστολή)" di Rm 3,21, ulteriormente ripreso in Rm 3,23-24: "perché tutti hanno peccato (πάντες γὰρ ἥμαρτον) e sono privi della gloria di Dio ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù". Per altro sembra proprio che Paolo calibri con accuratezza l'uso dell'aggettivo πᾶς per veicolare il progredire della sua argomentazione e che non mancheremo di segnalare, accompagnando la disposizione della lettera. Sembra che l'Apostolo sia impegnato a sostenere la necessità della fede di Gesù per tutti, che, senza distinzione etnica, sono debitori dell'opera salvifica in Cristo Gesù per far fronte all'ira di Dio che su tutti incombe, πρῶτον sul Giudeo che πρῶτον sembra doverne essere persuaso.

---

[38] Cf. anche Barclay che precisa che, se Paolo scrive in Romani e Galati a dei Gentili, parla però anche dei Giudei, distinguendo così tra destinatari e argomento: cf. Barclay, *Paolo e la grazia*, 224. Anche Campbell afferma la plausibilità che i destinatari della lettera ai Romani —nonché della missione stessa dell'Apostolo— siano i Gentili; tale identificazione non preclude tuttavia la possibilità che in alcuni passaggi dello scritto Paolo parli anche dei Giudei, a ulteriore riscontro della condivisibile convergenza di molti studiosi che riconoscono alla prima cristianità in Roma la qualifica di un fenomeno intra-giudeo: cf. William S. Campbell, "The Addressees of Paul's Letter to the Romans: Assemblies of God in House Churches and Synagogues?" in Florian Wilk-J. Ross Wagner, *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11.* (WUNT 257), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, 171-195.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

Che effettivamente di lui si tratti emerge in particolare da alcuni riferimenti specifici letterari, nonché dall'andamento argomentativo della prima parte della *probatio*. Innanzitutto le accuse di incoerenza (Rm 2,17-24) sono intessute dell'autocoscienza giudaica della propria identità, significativamente vincolata alla Legge, che si esprime nei motivi del suo vanto. Il primo di essi coincide con l'interpellazione diretta del soggetto —"Ma se tu ti fai chiamare Giudeo (Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ)"— che introduce con la particella εἰ una protasi a cui non seguirà l'apodosi, inscrizione nel testo dell'incoerenza del soggetto. L'enfasi è esattamente sull'identità etnica e religiosa, che manifesta un certo senso di onore; per altro se si considera che per la prima volta il lessema appare dissociato dall'altra polarità del binomio —Greco— suggerisce la coscienza di una unicità, distintività che non è sconosciuta alla letteratura giudaica[39]. Così gli altri motivi di vanto —la confidenza nella Legge, fonte della propria istruzione e corretto discernimento, nel rapporto privilegiato con Dio in virtù di essa, tanto da conoscerne la volontà— compendiano la presentazione dell'autocoscienza giudaica, in presunta posizione privilegiata rispetto al Greco davanti al giudizio di Dio in virtù della propria identità etnico-religiosa. Così anche le convinzioni che seguono (vv. 19-20) non fanno che dipingere, con chiare allusioni a passi anticotestamentari[40], la missione propriamente riservata ad Israele, insita nella sua elezione ed enfaticamente legata al possesso della Legge.

L'anacoluto del testo smaschera le contraddizioni di colui che non fa seguire alla propria identità e missione il compimento atteso del vissuto (vv. 21-23): la critica finale di trasgredire la Legge, causa del disonore provocato a Dio, compendia

---

[39] A mo' di esempio cf. 4 Esdra 6,55-58: "Tutte queste cose le ho dette di fronte a te, o Signore, perché tu hai detto che era per noi che avevi creato (questa) prima età, che invece le altre genti, nate da Adamo, non contavano niente, e che erano come uno sputo, e la loro quantità l'hai paragonata ad una goccia (che stilla) da un vaso. Ma ora, o Signore, ecco che queste genti che erano considerate un nulla ci dominano e ci calpestano, mentre noi, il Tuo popolo, che Tu hai chiamato (Tuo) primogenito, (Tuo) unigenito, pieno di zelo (per Te), il (Tuo) più caro — siamo consegnati nelle loro mani!": traduzione da Paolo SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, Milano, TEA, 1993, 430.

[40] Is 42,6-7 LXX; Is 49,6 LXX; Sl 93,12 LXX.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

le accuse che sono alla radice della contestazione del vanto che a nostro giudizio è pertanto effettivamente giudaico.

Se le considerazioni letterarie fanno propendere per l'identificazione del soggetto quale effettivo Giudeo, altrettanto emerge dall'andamento retorico dello scritto che stiamo rilevando. A tal proposito possiamo replicare all'accusa di una identificazione "a ritroso"[41] del soggetto: è proprio una lettura "lineare" auspicata, che rispetta i silenzi dell'Apostolo a confermare la funzionalità della prima parte dell'argomentazione orientata a livellare gli statuti etnici e a volerne persuadere πρῶτον il Giudeo. La porosità[42] delle appartenenze etniche inscritta in una non precisabile identificazione dei soggetti fino a Rm 2,17 consente infatti a Paolo di far convergere l'interlocutore con la propria posizione: la progressione retorica, e la sua interpretazione rispettosa del silenzio di Paolo, che solo passo dopo passo guadagna la fiducia dell'interlocutore fino a sorprenderlo implicato nell'accusa, conferma —a nostro giudizio— l'identificazione del soggetto che si fa chiamare Giudeo come tale. Pertinente a tal proposito l'individuazione di una sorta di "anthropologische Maske"[43] (maschera antropologica) di natura retorica che Paolo farebbe indossare al Giudeo in Rm 2,1 per condurlo progressivamente ad uno stato di accusa, che gli viene svelato solo quando ormai non può più sottrarsene e che è soprattutto ordinato all'annuncio della giustizia di Dio per la fede di Gesù, ancora una volta per tutti, Giudei e Greci (Rm 3,21-22). L'equiparazione degli statuti etnici davanti alla giustizia di Dio, correlato soteriologico di un quadro teologico, rimane quindi l'obiettivo della prima parte dell'argomentazione, il cui focus non è certamente una critica al giudaismo, ma l'annuncio della manifestazione della giustizia di Dio elargita a chiunque e nella medesima forma, senza presunzione da parte di nessuno, sia del Giudeo, sia dell'eventuale Gentile giudaizzato, persuaso così dell'inefficacia dell'eventuale ambizione di abbracciare lo status di Giudeo.

---

41 Cf. Thorsteinsson – Thiessen – Rodríguez, "Paul's Interlocutor in Romans", 8. 21.

42 Cf. Aletti, *Israël et la Loi*, 54.

43 Michael Wolter, *Der Brief and die Römer* (EKKNT 6/1) Vluyn Ostfildern, Neukirchen, 2014, 164.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

2.1.2. *La prospettiva di Windsor*

Alla luce di queste considerazioni apriamo un ulteriore breve dialogo con un altro contributo successivo alla stesura della tesi[44]. Anche Windsor rivede la consueta interpretazione della pericope finalizzata a smascherare l'inefficacia della distintività giudaica davanti al giudizio di Dio, sostenendo che mentre gli interessi soteriologici sono ancora rilevanti in Rm 2,1-16, per Rm 2,17-29 sono in primo piano quelli pedagogici: Paolo si concentra sull'identità e sulla reputazione sociale del Giudeo che si presenta come educatore di altri, ma che —con le sue contraddizioni— smentisce l'efficacia di tale attività in ordine a portare la gloria di Dio tra le nazioni. Costui è il Giudeo che si vanta nella conoscenza di Dio attraverso la Legge, non solo per la propria confidenza escatologica, ma anche e più specificatamente qui, come base per educare altri (Rm 2,17-23). Paolo svilupperebbe pertanto l'argomento, focalizzandosi sull'efficacia dell'insegnamento del tipico Giudeo per risolvere i previ problemi dell'ira di Dio davanti alla stoltezza umana, alla debolezza e all'empietà, enucleati in Rm 1,18-32: il suo interlocutore rivendica di essere capace di risolvere tale questione attraverso un programma di educazione basata sulla Legge. Paolo però aveva enunciato che solo il suo Vangelo è risolutivo di questa situazione (Rm 1,16-17; 2,16). L'interlocutore sarebbe pertanto un Giudeo "alternativo", in diretto contrasto con il ministero apostolico di predicazione dell'Apostolo, il quale dichiara invece lodevole l'alternativa, "nascosta", escatologicamente concepita, identità giudaica.

Pur convergendo con Windsor nell'identificazione del soggetto quale effettivo Giudeo, ribadiamo che la posta in gioco anche della pericope di Rm 2,17-29 è soteriologica: l'incoerenza del Giudeo, relativa alla propria identità e missione tra i Gentili, svuota di efficacia la Legge su cui pone la propria fiducia davanti all'ira di Dio e lo pone nella medesima condizione del Gentile.

---

[44] Lionel J. WINDSOR, "The Name Jew and the Name of God: The Argument of Romans 2,17-29 in Light of Roman Attitudes to Jewish Teachers", *NoT* 63 (2022) 229-248 (https://doi.org/10.1163/15685365-12341689).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

Ancora una volta Paolo sembra prioritariamente interessato a livellare gli statuti etnici; ed il lessico del vanto sembra propiziare adeguatamente tale obiettivo.

2.2. Quale vanto contestato?

Se quindi Giudeo è il soggetto interpellato, tentiamo di tracciare una prima linea di sintesi rispetto a quale possa essere il vanto contestato. La sua qualifica non mostra sentore antropologico; piuttosto si palesa di fatto come etnica: Paolo appare particolarmente impegnato a smantellare la presunzione del Giudeo di una condizione privilegiata in virtù della sua identità etnico-religiosa, peculiarmente caratterizzata dal possesso della Legge. Progressivamente egli viene infatti implicato nell'argomentazione fino alla sua interpellazione diretta al v. 17.23a: "Tu che ti fai chiamare Giudeo (Εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ), ti riposi sicuro sulla Legge e ti vanti in Dio […] ti vanti nella Legge".

In questa prima fase dell'argomentazione il vanto del Giudeo in Dio e nella Legge è contestato non perché autometitorio, non perché in esso il Giudeo presuma di essere riconosciuto giusto perché adempie la Legge, anzi l'accusa a lui rivolta è esattamente quella di incoerenza, cioè di una trasgressione della Legge che gli sarebbe invece richiesta: "tu che ti vanti nella Legge, offendi Dio con la tua trasgressione della Legge (ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις: v. 23)".

La critica di Paolo non ha tuttavia neppure ragioni meramente etniche; essa affonda le radici nella manifestazione della giustizia retributiva di Dio imparziale e secondo le opere e i segreti dei cuori per tutti, alla luce della quale l'identità etnico-religiosa giudaica non ha rilievo soteriologico di privilegio. Anche Barclay sintetizza la propria prospettiva, precisando a proposito di Rm 2,17-25: "Dai tempi di Agostino questo testo è stato interpretato erroneamente come critica all'arroganza giudaica; di fatto vi si tratta della tragedia di scoprire che la legge non è un antidoto efficace al peccato"[45].

[45] Barclay, *Paolo e la grazia*, 132, nota 1.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

La posta in gioco non è infatti primariamente ecclesiologica-sociale ma soteriologica, tanto che Paolo sviluppa ulteriormente la questione ridefinendo i criteri dell'autentica circoncisione che ne è la cifra identificativa e che diventa individuabile a partire dall'interiorità, ravvisabile da Dio in chiunque compia la Legge.

Il primo passaggio, quello della contestazione del vanto del Giudeo nella Legge in Rm 2,17-29, è pertanto guadagnato come implicazione della giustizia retributiva di Dio. È dalla prospettiva teologica della giustizia di Dio che Paolo desume l'implicanza soteriologica dell'equiparazione degli statuti etnici: Giudeo e Greco sono nella medesima condizione davanti alla giustizia di Dio, o meglio ancora a questo punto dell'argomentazione alla sua ira. E presumibilmente di questo πρῶτον deve esserne persuaso il Giudeo, che può presumere un privilegio nel possesso della Legge, senza farvi corrispondere un'effettiva osservanza.

Comprensibile diviene infatti la domanda che, riprendendo il dialogismo pur senza interlocutore diretto, introduce il passaggio seguente (Rm 3,1-20), sul vantaggio del Giudeo: "Che cosa dunque ha in più il Giudeo? E qual è l'utilità della circoncisione?" (Rm 3,1). La risposta —"Grande, sotto ogni aspetto. Anzitutto perché a loro sono state affidate le parole di Dio" (Rm 3,2)— è evocativa di quel πρῶτον[46] della *propositio* (1,16), preminenza qui concessa ma riservata ad un profilo storico[47], riconosciuto come eminente ma sotto un certo profilo inutile, ininfluente, non incompatibile cioè con l'equiparazione davanti alla giustizia di Dio, o meglio ancora davanti alla sua ira. Solo l'estesa catena di citazioni bibliche (Rm 3,10-18)[48] consente però a Paolo di fondare —solo a questo punto— l'universalità della condizione umana sotto il peccato (Rm 3,9), sfuggendo all'accusa riservata a colui che giudica (Rm 2,1). Come già segnalavamo tale progressione retorica

---

[46] Cf. l'enfasi creata dalla paranomasia con τρόπον e dal fatto che la sequenza attesa non segua il πρῶτον μὲν.

[47] L'aoristo ἐπιστεύθησαν circoscrive ad un'azione puntuale il vantaggio del Giudeo.

[48] Cf. già in Rm 3,4 una citazione implicita del Sl 115,2 LXX ed esplicita del Sl 50,6 LXX.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

è inscritta anche nell'uso accorto dell'aggettivo πᾶς[49]: presente fin dal Rm 1,16, riappare immediatamente in Rm 1,18 e poi ancora in Rm 1,29 per segnalare una totalità di azioni malvagie ed ingiuste, non di soggetti che non sono però individuabili con certezza né per numero né per appartenenza etnica. In Rm 2,1 un soggetto generico ἄνθρωπε πᾶς viene minacciato in virtù dell'unico criterio del giudizio divino che sono le opere (Rm 2,6), applicato su chiunque, Giudeo o Greco, indistintamente: ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου (Rm 2,9). Sembra quindi esserci anche un certo numero di soggetti —alcuni dei quali come il soggetto di Rm 2,1 compiono il male, altri invece che operano il bene— che restano etnicamente indistinguibili, perché il criterio dell'interiorità (Rm 2,16.29) non consente di dirimerne l'appartenenza ai Giudei o ai Greci. Quando poi l'accusa è diretta al Giudeo (Rm 2,17-29) Paolo sembra reticente nell'uso dell'aggettivo πᾶς, che viene taciuto; così come in Rm 3,3 esplicitamente precisa che "alcuni" (τινες) furono infedeli. Il salto qualitativo[50] dell'universalità sotto il peccato è svolto solo a partire dall'attestazione scritturistica introdotta in Rm 3,4 e poi ulteriormente sviluppata in Rm 3,10-18. Su tutti, solo a questo punto, incombe la giusta ira di Dio, ed ancora una volta sembra che sia innanzitutto (πρῶτον) il Giudeo a dover esserne persuaso: "quanto la Legge dice, lo dice per quelli che sono sotto la Legge" (ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ: 3,19). E a questo si aggiunga l'esplicita sottolineatura dell'irrilevanza soteriologica della Legge in ordine alla giustificazione.

Ma tale drammatico scenario —tipicamente enfatizzato nella *peroratio* di Rm 3,19-20 dell'intera prima parte dell'argomentazione germinata in Rm 1,18— è funzionale a disporre l'ascoltatore all'annuncio della giustizia di Dio "ora" rivelata in Cristo, davanti alla quale nuovamente tutti, Giudei e Gentili, si ritrovano nella medesima condizione —questa volta "graziosa"— di poter avere accesso a tale dono per la fede di Gesù Cristo.

---

[49] Cf. Aletti, *Israël et la Loi*, 62-65.

[50] Cf. Aletti, *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, 24.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

3. IL VANTO ESCLUSO: RM 3,27-31

È ciò che Paolo enuncia a partire dalla seconda parte della *probatio* che germina dalla *subpropositio* di Rm 3,21-22a: "Ora invece senza Legge è stata manifestata la giustizia di Dio testimoniata da Legge e Profeti, giustizia di Dio per mezzo della fede di Gesù Cristo per tutti coloro che credono". La svolta escatologica[51] inaugura il disvelamento di quella giustizia di Dio enunciata nella *propositio* generale della lettera e qui ripresa e fonda ancora una volta l'equiparazione di tutti nella condizione di giustificati, più volte ribadita[52]. Eppure Paolo introduce anche degli elementi di novità rispetto a quella prima enunciazione. Innanzitutto pone in primo piano la Legge, categoricamente ininfluente dal punto di vista soteriologico ("senza Legge") per quanto non compiutamente liquidata ("testimoniata da Legge e Profeti"), indice di un'articolata ermeneutica della stessa. Solo il regime della fede è l'esclusiva chiave d'accesso alla nuova condizione di giustificati per l'inclusione di tutti e ne costituisce il livello fondativo, escluso a qualsiasi altro principio, compresa la Legge. La principale novità della pericope è tuttavia inscritta nella triplice attestazione del rifermento a Gesù Cristo (vv. 22.24.26): è lui ora la mediazione personale della giustizia di Dio, decisamente disomogenea rispetto a quella strumentale della Legge. Paolo non entra nel merito alla questione cristologica; piuttosto il profilo preminente rimane ancora quello teologico della giustizia di Dio precisata per mezzo di asserzioni, costruite con un intreccio di metafore[53], che forniscono uno stile solenne almeno fino al v. 26.

---

[51] Diversi elementi testuali la veicolano: il νυνὶ δὲ iniziale che segna una cesura anche temporale con ciò che precede, il perfetto passivo πεφανέρωται che suggerisce di un evento compiuto, con effetti tutt'ora operanti, così come il parallelismo antitetico dei vv. 25-26, inscrizione dell'antinomia dei due tempi della giustizia divina: cf. Stefano ROMANELLO, "La giustizia di Dio in Rm 1,16–4,25: concezioni in conflitto?", *Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (2002) 269.

[52] Cf. il pleonastico v. 22, accanto al v. 23 che ribadisce la condizione sotto il peccato, per enfatizzare la medesima condizione "graziosa".

[53] Per Gignac sono metafore: ἀπολύτρωσις, ἱλαστήριον, πίστις, αἷμα e πάρεσις, costruite a "grappe" (grappolo): Alain GIGNAC, "Pour renouveler la lecture de Rm 3,21-26. Poésie et poétique métaphorique", in Cilliers BREYTENBACH (ed.), *God's Power for Salvation: Romans 1,1–5,11* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 23), Leuven, Peeters, 2017, 138.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

Dal v. 27 viene ripreso un certo dialogismo, costruito ancora una volta attorno al lessico del vanto: "Dove sta dunque il vanto? È stato escluso. Da quale Legge? delle opere? No, ma per mezzo della legge della fede" (Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως).

Dalla manifestazione della gratuita giustizia di Dio in Cristo, dal profilo dell'argomentazione che permane teologico, ancora in maniera deduttiva[54], Paolo procede all'inappellabile esclusione esplicita e definitiva del vanto: l'aoristo passivo del verbo ἐξεκλείσθη rimanda ad un evento puntuale del passato che, dal contesto, non può che riferirsi all'evento-Cristo.

Che del vanto giudaico ancora si tratti sembra piuttosto ineccepibile: l'impiego strategico di tale lessico consente non solo un riepilogo di quanto già esposto, ma una progressione dell'argomentazione. Essa è ulteriormente costruita attorno alla polisemia del lessema νόμος, che denota nella prima accezione la Legge mosaica, di cui si enfatizzano le opere, plausibilmente anche per richiamare il principio di contestazione del vanto nella sua precedente occorrenza (Rm 2,17-29), e nella seconda il più generico "principio" (come accadrà anche in Rm 8,2). La figura retorica dell'antanaclasi[55] inscrive nel passaggio logico del testo quello soteriologico della nuova condizione dei credenti davanti alla gratuita giustizia di Dio manifestata ora in Cristo, che la disposizione argomentativa sta dispiegando anche attraverso il lessico del vanto[56].

Neanche in questo passaggio emerge sentore di un vanto "genericamente antropologico" o meramente etnico. Piuttosto l'intento persuasivo di Paolo rimane quello di chiarire ancora una volta le implicazioni soteriologiche per tutti, indipendenti quindi dalla qualifica etnica, indipendenti in particolare dalla Legge, "ora" osservata o meno, perché in ogni caso svuotata

---

54 Cf. la congiunzione inferenziale οὖν.

55 Romanello, *La giustizia di Dio*, 272.

56 Queste considerazioni possono rispondere anche alla singolare soluzione di Rodríguez di attingere al significato positivo che il καυχάομαι ha nella LXX per dare ragione del passaggio di Rm 3,27, in cui ci si chiederebbe quale sia il beneficio della Torah per l'interlocutore Gentile con cui Paolo riprende il dialogo: Rodríguez, *If You Call Yourself a Jew*, 85-88.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

di efficacia soteriologica; nella nuova era inaugurata dall'evento Cristo essa è infatti riservata unicamente alla "legge della fede", cioè alla gratuita relazione personale "per mezzo della fede di Gesù Cristo", unico "propiziatorio" (ἱλαστήριον: Rm 3,25) stabilito da Dio, efficace per tutti.

Paradossalmente se anche il Giudeo dovesse smarcarsi dall'accusa precedente di trasgressione della Legge, anche in virtù delle purificazioni che la Legge stessa prevede in caso di peccato, non perverrebbe comunque ad una giustizia davanti a Dio, dal momento che essa si è manifestata per la fede di Gesù, per tutti coloro che credono.

Alla luce della manifestazione escatologica della giustizia di Dio in Cristo, decade ogni preminenza etnico-religiosa: sembra essere questo l'interesse prioritario dell'argomentazione paolina, non una critica al giudaismo.

4. IL VANTO SMENTITO PER ABRAMO: RM 4,1-25

Una fittizia obiezione smentita al v. 31, tipica ancora del dialogismo che caratterizza la pericope, chiude la sezione e ad un tempo apre a quella seguente (Rm 4,1-25), nella quale Paolo è impegnato a sostenere la coerenza dell'agire di Dio mostrando che fin dall'inizio, fin da Abramo, Egli giustifica per la fede, secondo quanto la Scrittura attesta[57].

L'unità e l'integrità della pericope sono facilmente ravvisabili dal momento che l'argomentazione è costruita attorno alla figura di Abramo. La sua funzione è quella di confermare originariamente la giustizia di Dio —"senza Legge […] testimoniata dalla Legge" (3,21-22a)— della *subpropositio* da cui

[57] L'interpretazione che Paolo fornisce della figura di Abramo scaturisce dalla novità dell'evento escatologico di Cristo che ridefinisce e dilata la promessa stessa, distante da alcune interpretazioni giudaiche coeve, che generalmente vedono Abramo come modello di obbedienza, che in qualche modo vincola la promessa da parte di Dio: cf. il recente contributo di Carlo LEMBO, *Un adempimento oltre la promessa. L'interpretazione della Scrittura in Rm 1,16–4,25* (Supplementi alla Rivista Biblica 68), Bologna, EDB, 2021.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

dipende[58]: essa si dà fin nella sua forma originaria in modo gratuito, senza computare opere. L'articolata argomentazione procede con il ricorso alla Scrittura (vv. 4-8)[59] che attesta, essa stessa, la giustizia accreditata per la fede e "senza Legge" anche ad Abramo, padre di tutti coloro che, Giudei e Greci, come lui credono[60].

Per questo anche qualora egli avesse opere delle quali vantarsi, "davanti a Dio" tale vanto è comunque smentito —ἔχει καύχημα· ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν (Rm 4,2)— perché

---

58 Tale posizione non è unanimemente condivisa: per alcuni studiosi Rm 4 dipende da 3,27 e quindi conferma la smentita del vanto giudaico, per altri da 3,31 e quindi conferma la Legge. Per una riassuntiva presentazione delle diverse soluzioni rinviamo al recente contributo di Aernie, anch'esso seguente alla pubblicazione della tesi: Jeffrey W. Aernie, "Abraham's Paternity and God's Promise: Another Look at the Contest and Syntax of Romans 4.1", *JSNT* 45 (2022) 217-238. Egli per altro, connette Rm 4,1 a Rm 4,16-22 come risposta a "cosa Abramo abbia scoperto rispetto alla sua azione secondo la carne (Ismaele) e alla azione di Dio secondo la promessa (Isacco)": Abramo scopre di essere padre di una famiglia umana generata unicamente dalla promessa di Dio, capace di far nascere vita dalla morte. Relativamente al tema del vanto di fatto rimanda alla tesi di Gathercole, *Where Is Boasting?*, 225, nota 20. Anche un altro contributo successivo alla tesi riprende l'analisi della pericope: Sam Waldron, "Paul's Use of Genesis 15 in Romans 4:3", *The Master's Seminar Journal* 32 (2021) 115-130: la citazione di Gen 15,6 in Rm 4,3 serve a Paolo per polemizzare contro la visione giudaica a lui coeva —che l'autore attesta con diversi rimandi alla letteratura giudaica— di un Abramo obbediente a Dio. Paolo risponde a tale interpretazione, dichiarando che la sua giustificazione è solo per la fede e non per le opere, e conseguentemente ne smentisce il vanto, a conferma di quello escluso in Rm 3,27 da cui dipende.

59 Si tratta di una *gezerah shawah* tra Gn 15,6 LXX e Sl 31,1-2 LXX: cf. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München, Beck'sche, [8]1992; tr. it., *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Tradizione d'Israele 10), Roma, Città Nuova, 1995, 33-34.326-328; Pasquale Basta, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo* (AnBib 168), Roma, PIB, 2007. Ciò permette a Paolo di porre in relazione la gratuità dell'accreditamento della giustizia per la fede di Abramo, che non ha opere perché non circonciso, con la gratuità dell'accreditamento del perdono di Davide, peccatore sotto la Legge.

60 Per Rodríguez la figura di Abramo rimanda a quel "giudeo interiore", non circonciso, a cui dovrebbe opportunamente aspirare il Gentile giudaizzato, interlocutore di Paolo: cf. Rodríguez, *If You Call Yourself a Jew*, 89-94.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

la morfologia della Sua giustizia segue un codice ben diverso da quella commerciale del calcolo, del "salario" (μισθὸς) inteso come "debito" (ὀφείλημα), come dovuto; essa è declinata secondo la logica della gratuità e del dono, κατὰ χάριν, fin dall'inizio accessibile per la fede. Anche per Abramo le opere vengono escluse a livello istitutivo, fondativo della giusta relazione con Dio: destituite non perché automeritorie o separanti ma perché Dio non le computa. Anche per lui, e quindi fin dall'origine e originariamente —cioè sempre— solo l'agire gratuito di Dio è fondativo, istitutivo della giusta relazione e all'origine della promessa, antitetica alla Legge, che svilupperà nella seconda parte della sezione (Rm 4,13-22).

E tale principio "originario" della fede di Abramo non riguarda solo la sua vicenda, ma qualifica il profilo della sua paternità ed è quindi unico criterio della sua discendenza, ancora una volta indipendente da quello etnico e ad esso preminente. È quanto Paolo svolge particolarmente nella pericope dei vv. 9-12: il "quando" della circoncisione, identificata come "sigillo" (σφραγίς: v. 11) nella carne della giustificazione per la fede e non sua condizione, permette a Paolo di sviluppare il carattere fondazionale di Abramo in ordine alla sua discendenza, segnalato in quel "progenitore" (προπάτωρ) iniziale relativo al "noi" credente. E se il προπάτωρ fu giustificato per la fede, non diversamente potrà essere per la sua discendenza, πρῶτον per il Giudeo — potremmo asserire allusivamente ritornando alla tesi inizialmente enunciata da Paolo. In tale senso concordiamo con Barclay che dichiara: "Il ruolo di Abramo è *programmatico*: la sua storia non soltanto inaugura la storia della famiglia abramitica ma anche ne dà il tono; fa capire che appartenere a questa famiglia è confidare nel dono incongruo e nella potenza di Dio"[61].

I vv. 22-25, ricapitolando l'argomentazione, coinvolgono e incoraggiano il lettore[62], per il quale è la medesima forma gratuita della giustificazione per la fede. Definitivamente

---

[61] BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 138.

[62] Aletti preferisce individua in questi versetti una *ḥatima*, ordinata ad aprire alla speranza, piuttosto di una *peroratio* vera e propria: cf. ALETTI, *Israël et la Loi*, 96-97.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

equiparati sono gli statuti etnici anche dal punto di vista dell'appartenenza alla discendenza di Abramo, segnati tutti da sempre e per sempre da quella gratuità dell'agire di Dio κατὰ χάριν, la medesima "grammatica" inscritta e manifestata nell'evento-Cristo (Rm 3,24: δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι), che l'attestazione della Scrittura conferma. Se alla Legge è riconosciuto valore attestativo, non è tuttavia riconosciuta la valenza soteriologica a livello fondativo, istitutivo della relazione con Dio, ove essa è e resta inefficace. È ancora una volta solo la fede il criterio esclusivo di accesso alla giustizia di Dio e all'appartenenza alla discendenza di Abramo, criterio ad un tempo inclusivo di tutti, Gentili e Giudei.

Il percorso testuale del lessico del vanto giudaico ha completato la traiettoria dalla sua contestazione —inizialmente in virtù dell'incoerenza nella trasgressione della Legge—, alla sua esplicita esclusione e poi smentita non perché in sé antropologicamente negativo o etnicamente distintivo e quindi escludente alcuni, ma perché soteriologicamente inconsistente data la forma della giustizia di Dio, gratuita, senza Legge, senza opere, fin dall'inizio, fin da Abramo, e "ora" per la fede di Cristo Gesù. L'ulteriore passaggio di smentita del vanto è quindi ancora una volta desunto come corollario soteriologico di un principio teologico, che configura l'identità credente a livello fondativo indipendente dalla qualifica etnica. Fin dall'origine Dio predilige la forma della *relazione personale* per la fede, ben diversa dal *dispositivo strumentale* (delle opere) della Legge.

L'argomentazione teologica sulla giustizia di Dio con implicazioni soteriologiche relative a ciò che costituisce il fondamento identitario del credente sembra compiuta.

Dal livello fondativo, istitutivo della relazione con Dio, ormai dato per appurato[63], a partire da Rm 5 Paolo inizia a guardare più direttamente alle implicanze per i credenti e imbastisce la seconda fase o *probatio* della lettera, dal profilo prioritariamente soteriologico (Rm 5–8), con la pericope che funge da "cornice": Rm 5,1-11.

[63] Cf. l'aoristo dei verbi δικαιόω (Rm 5,1.9) e καταλλάσσω (Rm 5,10.11).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

5. IL VANTO IN CRISTO DEL CREDENTE: RM 5,1-11

Proprio in tale passaggio Paolo non ha di fatto reticenze ad usare ancora il lessico del vanto, che in effetti poi verrà tacitato plausibilmente perché ne ha esaurita la funzionalità, perché ormai sarà dato per assodato del tutto il livello fondativo.

Appare pertanto necessario considerare anche quel vanto positivo spesso trascurato dall'attenzione complessiva degli studiosi. Esso ricorre per tre volte (vv. 2.3.11), accanto ad altre categorie soteriologiche di partecipazione che da questo passaggio in poi iniziano ad essere accumulate per descrivere lo statuto soteriologico dei credenti. Anche solo indicativamente si pensi all'essere in pace con Dio, all'aver accesso alla grazia, all'amore riversato nei cuori per mezzo dello Spirito, al tema della riconciliazione, così come anche il lessico del καυχάομαι, che esplicitamente nomina la *persona* del Signore nostro Gesù Cristo come mediazione del vanto in Dio, ben diverso dalla corrispettiva *mediazione strumentale* della Legge per il vanto giudaico. Per altro l'ultima occorrenza si presenta a compendio delle altre e della cornice, nella forma di una sorta di formula "confessionale" —"ci vantiamo in Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo (καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)"— come una sorta di ribadita dichiarazione della χάρις dell'evento-Cristo a fondamento paradossale[64] del proprio statuto e garanzia nel presente della gloria escatologica, perfino nelle circostanze di tribolazione (vv. 2-3), che potrebbero assurgere ad obiezione della stessa.

In tal senso il lessico del καυχάομαι recupera e conferma come costitutivo dell'identità credente anche la categoria dell'onore, così stimato nel contesto culturale dell'epoca, ridefinendolo nei termini cristologici di una gloria escatologica in Cristo[65].

Il "soggetto" delle ricorrenze è il "noi-credenti" che sembra assorbire ora il binomio precedente Giudeo-Greco, per quanto la formulazione "ci vantiamo in Dio per mezzo di Gesù

---

64 Paradossale perché si tratta del dono di una relazione personale, che certamente non si può "possedere".

65 Cf. Álvaro PEREIRA DELGADO, *Sintassi della salvezza in Rm 5,1-11*, in *Epistolario paolino: Lettere ai Galati e ai Romani. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 23-27 gennaio 2017* (@biblicum 3), 281-311.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

Cristo" del "noi" richiami l'analoga del "vanto in Dio e nella Legge" del Giudeo: all'interno del percorso testuale non può che alludervi ad offrirsi come alternativa positiva, soluzione costruttiva di ciò che l'argomentazione fin qui ha decostruito. Ciò che si rende palese è la sostanziale differenza e disomogeneità tra la *mediazione strumentale* della Legge e la *relazione personale* per la fede di Cristo Gesù, che istituisce e costituisce il fondamento dello statuto del credente: solo la fede portata da Gesù Cristo[66] è unica ed esclusiva *struttura salvifica* e palesa l'irrilevanza soteriologica della Legge.

Il credente, indipendente dalla propria identità etnico-religiosa di provenienza, dichiara la gratuità preminente dell'agire di Dio, quella "morfologia originaria" dell'agire di Dio rivelato e partecipato in Cristo a fondamento del proprio statuto davanti a Dio in virtù della fede, statuto dall'eminente qualità relazionale.

Ed è appunto questo che Paolo inscrive ancora una volta nel lessico del καυχάομαι che, dal punto di vista semantico, enuncia la dimensione del "far affidamento", del "poggiare su un fondamento" (espresso nel complemento del verbo) ed il dichiararlo ad altri in un certo senso in una sorta di "formula confessionale".

Certamente la sua traduzione italiana con "vantarsi" mostra perplessità, avendo il lessico italiano una sfumatura di per sé negativa anche per la sua radice etimologica nel latino *vanitare* ("essere vano"); essa è per altro lontana da quella greca: "gridare forte – parlare – chiamare" per la quale spesso la LXX ha reso con καυχάομαι verbi del campo semantico della lode, dell'esultanza. Come anche un recente studio di Lee[67] ha confermato, avrebbero radici nella LXX le traduzioni "imbarazzate" del καυχάομαι positivo con "esaltare", "celebrare", per lo più in inglese con "rejoice" dell'ambito cultuale. Ma tali "soluzioni" non trovano nell'argomentazione ragioni sufficienti e soprattutto non rendono ragione fino in fondo della portata del lessico emersa invece dall'itinerario testuale rintracciato.

---

66 Cf. Roberto Vignolo, "La fede portata da Cristo. «Πίστις Χριστοῦ» in Paolo", in Giacomo Canobbio (ed.), *La fede di Gesù. Atti del convegno a Trento il 27-28 maggio 1998*, Bologna, EDB, 2000, 49-50.

67 John H. Lee, "The Meaning of καυχᾶσθαι: A Linguistic-Stylistic Approach", *Filología Neotestamentaria* 33/53 (2020) 37-49.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

6. IL CONTRIBUTO DELLA RICERCA ALL'INTERNO DELLA SOTERIOLOGIA PAOLINA: UN GUADAGNO CONFERMATO

Il percorso individuato certamente non rappresenta l'intento preminente di Paolo in Romani, eppure lo comprende come suo corollario: già in forma di litote l'idea del vanto è inscritta nella *propositio* della lettera —"non mi vergogno infatti del vangelo" (Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον: Rm 1,16)— e ritorna, come abbiamo potuto constatare, in passaggi strategici dell'argomentazione, attraversando una fase *destruens* di un certo vanto contestato, escluso e smentito per il Giudeo ad una fase *construens* di un altro vanto dichiarato senza esitazione per il credente. È dal profilo teologico dell'argomentazione relativo alla forma della giustizia di Dio che Paolo desume implicazioni soteriologiche relative allo statuto dei credenti, più precisamente al suo livello fondativo che è unicamente e per tutti nella forma della relazione personale per la fede cristologica.

In ultima analisi pertanto da un lato il nuovo profilo del καυχάομαι recupera sia la sottolineatura della preminenza della grazia dell'agire di Dio, della sua forma gratuita come fondativa dalla prospettiva classica, sia la dimensione etnico-religiosa-sociale che ne è implicata, per quanto certamente non sorgiva, dalla *New Perspective* e ne mostra la pertinenza ad affacciarsi a considerazioni sintetiche relative alla soteriologia paolina.

È relativamente a questo profilo più sintetico che consideriamo particolarmente propizio il confronto con il recente studio di Barclay, *Paolo e la grazia*, successivo alla stesura della tesi. Il presupposto della ricerca parte da un'altra angolatura: non si tratta di un'indagine sul καυχάομαι, ma piuttosto su un altro nucleo preminente della teologia paolina, la χάρις. Esso riprende e prosegue lo studio precedente —*Paul & the Gift*— con il quale avevamo già "dialogato" e trovato diversi elementi di convergenza. Per l'autore il profilo della χάρις è in un certo senso poliedrico, mostra diverse "perfezioni"[68], non

[68] Cf. BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 39-45.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

tutte messe a fuoco contemporaneamente a con il medesimo peso. Paolo —voce tra le molteplici del giudaismo a lui coevo— sottolinea l'incongruità della grazia, del dono, il suo non considerare cioè il merito o la capacità del ricevente, pur rimarcando l'efficacia trasformativa che esso mette in atto in chi lo riceve. Queste premesse che accompagnano l'analisi dei testi consentono all'autore di pervenire a conclusioni relative al dibattito sulla soteriologia paolina alle quali converge in qualche modo anche la nostra ricerca.

In particolare relativamente alla prospettiva protestante, Barclay riconferma la centralità della grazia, sebbene ne precisi anche la qualità trasformativa, che invece è stata considerata spesso problematica: "si è messo in evidenza come per Paolo il dono *incondizionato* —dato in assenza di merito e senza riguardo per il merito— non sia anche *incondizionale*, nel senso che non si attende un ritorno"[69]. La radicalizzazione della grazia come incongrua fa sì che anche le opere —specifiche giudaiche o generali— siano considerate una forma di merito irrilevanti davanti ora al dono di Cristo, definitivo e capace di superare così la distinzione tra Giudei e Gentili. Ed il lessico del vanto, che noi abbiamo indagato, coerentemente dichiara escluso ogni presunto privilegio etnico alla luce della medesima forma gratuita dell'agire di Dio in Cristo, istitutivo della relazione con chiunque. Ad un tempo anche Barclay, pur riconoscendo l'importanza dell'interesse al contesto storico di Paolo e al suo influsso sociale, sottolineato dalla *New Perspective*, ribadisce che la radice della critica di Paolo al giudaismo nazionalista è cristologica e non ecclesiologica, sociale[70].

Da ultimo se Barclay condivide interamente la prospettiva che "Paolo sia nel giudaismo", non per questo ritiene che per l'Apostolo Cristo sia irrilevante per la salvezza dei Giudei: egli infatti ribadisce che neppure Israele "ora" (cf. Rm 2,21) può pensarsi senza Gesù Messia e in Rm 9–11 dichiara che per tutti è il suo vangelo[71], anche per Israele che è chiamato a riconfigurarsi in termini radicali senza presupporre una via

---

69 Barclay, *Paolo e la grazia*, 213.
70 Cf. Barclay, *Paolo e la grazia*, 221.
71 Cf. Barclay, *Paolo e la grazia*, 224.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

propria senza Cristo, senza una preminenza che anche l'itinerario testuale di Rm 1–5 inscritto nel lessico del vanto ha decostruito[72]. Per questo dichiara, conformemente ai guadagni della nostra ricerca che alcuni passi della lettera tra cui Rm 2,17-29,

> sono stati abusati dai cristiani per affermare che i giudei commettono un gigantesco peccato di arroganza, esclusivismo e vanteria boriosa, mentre è intento di Paolo mostrare che anche la torah, la difesa più forte contro il Peccato, è fallita e che solo la grazia data agli *ingiusti* è commisurata alla profondità del problema umano[73].

D'altro lato ci pare di poter confermare che l'autentico guadagno di novità della ricerca sia l'aver posto a rilievo il significato proprio inscritto nel lessico del vanto nel quale Paolo configura il *fondamento relazionale-personale dell'identità credente* nella forma di un percorso testuale, che fa progredire l'argomentazione. In essa Paolo è impegnato a persuadere i suoi lettori di ieri e di oggi del suo vangelo che sta annunciando e di cui non si vergogna o si può vantare (Rm 1,16-17): Dio ha rivelato la Sua gratuita giustizia per la fede in Cristo, unica mediazione personale per tutti, unico costitutivo fondativo dell'identità credente indipendente da qualsiasi altro elemento che presumesse una valenza soteriologica. Non sussiste altra configurazione fondativa dell'identità credente che non sia quella di una disposizione ad una relazione di affidamento da persona (credente) a persona (Dio) per mezzo di una persona

---

72 Tali considerazioni potrebbero sfumare l'identificazione dei destinatari della lettera ai Romani con i soli Gentili. La questione è articolata e non è possibile né specificatamente pertinente in questa sede entrarvi nel merito in maniera dettagliata; l'argomentazione pare tuttavia mostrarsi interessata a porre entrambe le componenti etniche della comunità a confronto con la rivelazione della giustizia di Dio in Cristo. Paolo non si limiterebbe a parlare ai Gentili dei Giudei, come sostengono BARCLAY e CAMPBELL (cf. nota 38), ma sembra impegnato a sollecitare entrambi a riconfigurare la propria identità credente "ora" alla luce della "fede di Gesù" (cf. Rm 3,21-22).

73 BARCLAY, *Paolo e la grazia*, 224.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056

(Gesù Cristo), alla cui forma pasquale tale dinamica relazionale progressivamente configura[74].

Così è anche per il lettore attuale, che si lascia raggiungere dallo scritto dell'Apostolo ed esporre ad esso perché possa essere persuaso di quella medesima affidabilità dell'amore di Dio in Cristo, tale da lasciarsene riconfigurare l'esistenza e dichiararla nel vanto.

[74] In termini analoghi anche Barclay sottolinea che il dono è Cristo, la sua stessa persona e la possibilità della relazione personale con lui, "una relazione integrale che trasforma l'io al livello più profondo e in tutte le sue dimensioni": Barclay, *Paolo e la grazia*, 193.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1056 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 173-205

From Submission to Love: Understanding the Motivations in Romans 13:1-10

De la sumisión al amor: estudio de las motivaciones en Rom 13,1-10

Juan Manuel Granados Rojas, S.J.
Pontifical Biblical Institute
Roma (Italy)
jmgranados@biblico.it
https://orcid.org/0000-0002-0477-9264

Abstract: This paper studies Rom 13:1-10, analyzing the inner connection between Paul's exhortation to submit to governing authorities and his admonition to love one another. It addresses interpretative and exegetical issues, including possible textual interpolations and the meanings of key terms. The analysis demonstrates that Paul's argument hinges on the *incrementum* (αὔξησις) of underlying rationales, moving from general and external incentives to personal and internal motivations. This study highlights that the coherence of the passage relies on understanding both its imperatives and motivations, ultimately suggesting a deeper moral imperative.

Keywords: Rom 13:1-10, Paul's Exhortations, Governing Authorities, Mutual Love, Rhetorical Analysis.

Resumen: Este artículo estudia Rom 13,1-10, analizando los vínculos internos entre la exhortación de Pablo a someterse a las autoridades gubernamentales y su admonición a amarse unos a otros. Aborda cuestiones interpretativas y exegéticas, incluyendo las posibles interpolaciones en el texto y el significado de términos clave. El análisis demuestra que el argumento de Pablo se basa en el *incrementum* (αὔξησις) de las razones subyacentes, pasando de incentivos generales y externos a motivaciones personales e internas. Este estudio pone de relieve que la coherencia del pasaje depende de la comprensión tanto de sus imperativos como de sus motivaciones, sugiriendo en última instancia un imperativo moral más profundo.

Palabras clave: Rom 13,1-10, exhortaciones paulinas, autoridades gubernamentales, amor mutuo, análisis retórico.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

Received: 3 July 2024
Accepted: 8 September 2024

1. INTRODUCTION

Paul's exhortation in Rom 13:1 to submit to governing authorities seems to contradict other passages in Romans and Galatians, where the Apostle advocates for the freedom of the children of God (cf. Rom 8:21; Gal 5:1, 13a). Several scholars highlight the lack of a smooth or logical transition between Rom 12 and Rom 13:1-7. Some even consider Rom 13:1-7 to be a non-Pauline interpolation. Furthermore, Paul seems to endorse subjection to authorities and the payment of taxes, irrespective of the authorities' ethical performance, based on theological grounds (ὑπὸ θεοῦ). The positioning and delimitation of this text, as well as some of its contents, certainly continue to provoke debate among Pauline scholars[1].

Elucidating the function and content of Rom 13:1-10 involves both interpretative and exegetical issues. Hermeneutics requires considering the broader context for a comprehensive understanding (*verstehen*), while exegesis involves posing specific questions to clarify (*erklären*) the text[2]. Some of the most important interpretative issues include the presence of glosses in the text, the possibility of interpolation, whether it promotes an anti-imperialist ideology or hidden resistance, and whether it reflects circumstantial evidence or offers a more universal reflection of a believer's behavior. The exegetical issues, on the other hand, concern the meanings of certain ambivalent terms in the text: πᾶσα ψυχή, ὑποτάσσω, and ὑπὸ θεοῦ in v. 1, as well as διὰ τοῦτο + τελεῖτε in v. 6. This study demonstrates how often exegetical options are interconnected with interpretative issues and vice versa.

This passage could be interpreted as an attempt by the Apostle to delineate the relationship between the Church and the state. Understood this way, it promotes the political

---

1 Bertschmann has recently explored, for example, whether the argumentation of Rom 13:1-7 should or not include the extension of love in vv. 8-10. Dorothea H. BERTSCHMANN, "The Good, the Bad and the State: Rom 13.1-7 and the Dynamics of Love," *New Testament Studies* 60 (2014) 232-249 (https://doi.org/10.1017/s0028688513000350).

2 Cf. Santiago GUIJARRO OPORTO, *Metodología exegética del Nuevo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 166), Salamanca, Sígueme, 2021, 25-28.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

neutrality of Christians—respecting authorities and paying taxes. Alternatively, it could be seen as an exhortation to civic obedience, suggesting a less neutral stance aimed at gaining recognition for the nascent Christian communities from the imperial authorities[3]. Which of these interpretations is the most accurate? This article suggests that, to interpret Rom 13:1-10 coherently with the theme of not doing harm to others but doing good (Rom 12:17-18; 13:10), one must carefully analyze not only the imperatives of the text but also their motivations. The rhetorical articulation between exhortations and reasons allows for an understanding of the interwoven lines of thought within the text.

Thus, this paper explores the main exegetical and hermeneutical problems of Rom 13:1-10, highlighting how the rhetorical arrangement of Paul's argument explains the apparent inconsistencies in his reasoning. Paul exhorts his readers to submit to governing authorities, even integrating mutual love as a deeper motivation.

2. HERMENEUTICAL ISSUES

The recent history of interpretation on Rom 13:1-17 has raised questions about its function in the parenetic section of the letter. These include the question of glosses and interpolations as well as the anti-imperialist and the socio-economic reading hypotheses.

2.1. The Hypothesis of Glosses

Some authors suggest that Rom 13:5-7 contains several glosses. According to Bultmann, Rom 13:5 is an exegetical gloss introduced by διό. He explains this interpretation by stating that διὰ τοῦτο γάρ in v. 6 hardly follows v. 5, but instead refers back to verse 4. Thus, v. 6 completes the reasoning begun in v. 4: since the authority (ἡ ἐξουσία) is a servant of God

[3] Cf. Jean-Noël Aletti, "La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7. Validité des arguments pauliniens?", *Biblica* 89 (2008) 457-476 (here 457-458).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

(θεοῦ γὰρ διάκονος), you also pay taxes. The authorities are indeed God's servants (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ), who devote themselves to this very task (v. 6). According to this interpretation of v. 6a, διὰ τοῦτο functions as an analepsis (reiterating the previous reasoning) and τελεῖτε functions as an indicative verb. Furthermore, v. 5 can be considered an annotation to v. 6; for when it says οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν, this means: not only because the authority wields the sword as an executor of ὀργή (v. 4), but also because the authority is appointed by God for the collection of taxes (v. 6). For this reason, Bultmann concludes that the authority is not only a terror for the criminal, but also a warning for the citizen (who acts driven by conscience and not by fear)[4].

According to Beatrice vv. 6a. 7b are apologetic / political glosses, resulting from a sort of conflation between Matt 22:21 and 1 Pet 2:17b. The exhortations to pay taxes in these verses should be considered interpolations for three reasons. Firstly, these verses are contextually foreign to the thematic unity[5]. Secondly, the textual variant ὑποτάσσεσθε, attested in some ancient manuscripts (𝔓46 D F G Irlat Ambst)[6], confirms the imperative (not indicative) interpretation of vv. 5-6. Thirdly, Beatrice's study of the expression λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ (v. 6b) evidences the impossibility that Paul used it to designate tax collectors with liturgical obligations. For Beatrice, the

---

4 The authority […] as an executor of ὀργή (v. 4), "bedeutet also nicht nur einen Schrecken für den Verbrecher, sondern auch eine Mahnung für den Bürger." Rudolf BULTMANN, "Glossen im Römerbrief," *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947) 197-202 (here 200).

5 For Beatrice, Rom 13:1-7 is thematically linked to the divine judgment mentioned in Rom 12:19 and the exhortation to perfect the observance of the law through the practice of love in Rom 13:8-10. The author argues that the thematic unity actually includes Rom 13:1-10. Cf. Pier Franco BEATRICE, "Il giudizio secondo le opere della Legge e l'amore compimento della Legge. Contributo all'esegesi di Rm 13,1-10", *Studia Patavina* 20 (1973) 491-545 (here 541).

6 The evidence from Irenaeus and the parallel text in 1 Pet 2:17 should be read together. The dissemination of First Peter in ecclesiastical circles in Asia Minor would confirm that the interpolation of Rom 13:1-7 originated in this region. The glosses would have had an apologetic and anti-heretical intention. Cf. BEATRICE, "Il giudizio secondo le opere della Legge", 542.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

emerging Christian apologetics of the first and second centuries ultimately explain the political reading of Rom 13:1-7. Thus, the original text, without the glosses, would have referred to the Jewish law and not to the Roman authorities.

To determine the validity of the aforementioned hypothetical glosses, one should analyze διὰ τοῦτο and τελεῖτε in verse 6, as will be demonstrated later.

2.2. The Hypothesis of Interpolations

The interpolation hypothesis in Rom 13:1-7 includes different proposals and nuances. For Barrett, Rom 13:1-7 is a self-contained text in which a special theme is introduced with no apparent relation to what precedes or follows, "interrupting the course of the epistle"[7]. The reasons why Paul would choose the example of submission to the authorities, right after the exhortation to seek peace with enemies in Rom 12:20-21, seem to be unknown to the reader. For Kallas, Rom 13:1-7 is an interpolation. This section is independent of its context and interrupts it. These verses "contradict basic Pauline ideas and basic Pauline forms of expression"[8]. For example, the non-subversive tone of vv. 1-7 contrasts with Paul's eschatological expectations. The use of ἐξουσία does not reflect Paul's use elsewhere, wherein he would typically be referring to cosmic rulers (cf. 1 Cor 2:8; Col 2:15), and not to governing authorities. The worldview of vv. 1-7 is different from Paul's[9]. The eschatological hope and the demonological worldview disappear in this section. Therefore, the only possible conclusion for Kallas is that this section is an interpolation.

---

7 Charles Kingsley Barrett, *Black's New Testament Commentary*: *The Epistle to the Romans*, Rev. ed., Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1991, 224.

8 James Kallas, "Romans 13:1-7: An Interpolation," *New Testament Studies* 11 (1965) 365-374 (here 367) (https://doi.org/10.1017/s0028688500002071).

9 "The basic world view lying behind Rom. xiii. 1-7 is a reincarnation of the Old Testament view that God was the ruler behind the political forces of the nations." Kallas, "Romans 13:1-7: An Interpolation," 374.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

The question of glosses and interpolations has been accurately summarized by Jewett[10], who has reviewed the main interpretative difficulties as it follows:

(1) The shift from second person plural (12:9-21) to third person singular (13:1), i.e., the transition between chapters 12–13, might indicate an interruption, or insertion, in the text flow. However, some ethical issues of 12:17-21 (related to the expressions φόβος, ἀγαθός / κακός, ἀποδίδωμι) are recalled in 13:3-4.7-8. In fact, one may find hints of thematic continuity between both chapters.

(2) The apparent incongruous relationship between apocalyptic hostility against the "rulers of this age" (1 Cor 2:8) and the acknowledgment of the authorities (οἱ ἄρχοντες, Rom 13:3) may be the result of a misconception of the governing authorities as endless governments. In Rom 13:1-7 the government instead seems to be a temporary institution "established by God until the parousia"[11].

(3) The τασσ- compounds and the expressions of resistance (e.g., ὁ ἀντιτασσόμενος, Rom 13:2), which some authors consider non-Pauline, are consonant with Paul's use of διατάσσω and τάσσω elsewhere in his letters[12]. Besides, vv. 1-7 reflects the tone of the rest of Romans.

(4) There is no clear redactional motivation to demonstrate that Rom 13:1-7 is an insertion or interpolation; vv. 8-10 follows v. 7 more seamlessly than if they followed Rom 12:21.

Jewett concludes that "when one reviews the usual criteria for determining whether an interpolation is present[13], the

---

[10] Cf. Robert JEWETT – Roy D. KOTANSKY – Eldon Jay EPP, *Romans*: A Commentary (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress Press, 2007, 782-784.

[11] JEWETT, *Romans*, 784

[12] See διατάσσω in 1 Cor 7:17; 9:14; 11:32; 16:1; Gal 3:19 and τάσσω in Gal 1:7; 5:10.

[13] Cf. Henry S. NASH, "Interpolations in the New Testament," in Samuel Macauley JACKSON (ed.), *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. 6*, New York, NY, Funk and Wagnalls, 1910, 23-24 (here 23). Munro relies primarily on thematic and stylistic observations in the argument for interpolation in Winsome MUNRO, *Authority in Paul*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

evidence provides only marginal support for interpolation despite the resolution it would afford for interpretive difficulties in a passage that seems to provide 'support for tyrants'"[14].

2.3. Anti-Imperialist Interpretations

As Du Toit observes, the empire-reading of Paul largely reflects the postcolonial interpretation of Paul. This approach interprets Paul's attitude toward the Roman Empire in various ways, encompassing a wide range of meanings: subversion[15], confirmation, detachment (even rejection)[16].

For Elliott, for example, Paul's admonition to submission in Rom 13:1-7 is actually a warning: be cautious, but it also includes a hidden transcript of defiance of the Roman imperialist ideology[17]. Paul's positive attitude toward the governing authorities in this passage seems to be foreign to the letter, and in contrast to the eschatological tenor of his thought elsewhere[18]. Paul's statements about "honor," "fear," and "conscience" in Rom 13:1-7 could be understood as convenient

---

and Peter: The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter (Monograph Series. Society for New Testament Studies 45), Cambridge, University Press, 1983, 56-57. See also Munro's discussion of nine proposed criteria in Winsome Munro, "Interpolation in the Epistles: Weighing Probability," *New Testament Studies* 36 (1990) 431-443 (here 432-441). Cf. Jewett, *Romans*, 783, n. 18 (https://doi.org/10.1017/s0028688500015848).

14 John Cochrane O'Neill, *Paul's Letter to the Romans*, Harmondsworth, Penguin, 1975, 209. Cf. Jewett, *Romans*, 783, n. 19.

15 According to Horsley, for example, Paul expresses his gospel in "anti-imperial terms […], he understood his assemblies as communities of an alternative society." Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004, 19.

16 Cf. Philip la Grange Du Toit, "Paul, Empire and Eschatology," *HTS Theological Studies* 77 (2021) 1-10 (here 1-2) (https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6904).

17 Cf. Neil Elliott, "Strategies of Resistance and Hidden Transcripts in the Pauline Communities," in Richard A. Horsley (ed.), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance*: *Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (Semeia Studies 48), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2004, 97-122 (here 98 and 121).

18 Cf. Neil Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda," in Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman*

motivations, which deterred Roman Christians from any overt resistance[19]. However, Paul's admonition to submit to the ruling authorities should also be understood as a safeguard for vulnerable Roman Christians (mainly Jewish) threatened by imperial violence. For Elliott, the "optimistic remarks in 13:1-7 betray a sobering caution"[20]. The image of the imperial sword conveys destruction; it is not idle. Therefore, Paul's admonition is also a warning against any unruly behavior that could lead to actions against the weak of the community.

For Wright, Rom 13:1-7, firstly, reflects a Jewish point of view, according to which the authorities must keep order and penalize the lawbreaker (but are not themselves divine); secondly, it lowers the rank of earthly rulers, suggesting that they are accountable to—the true—God; thirdly, it echoes the eschatological promise of vv. 11-14[21], which, in turn, recalls the anti-imperialist text of 1 Thessalonians 5[22]. Although some authors interpret this passage as an important argument against an anti-imperialist reading, Wright believes that other texts in the letter also undermine Roman imperial ideology. The titles of sovereignty, like Caesar's titles, "savior" and "lord," can be interpreted as a hidden transcript, conveying a messianic theology against the imperial cult. For Paul, the ruling authorities in the new world order, already initiated by the death and resurrection of Christ, are servants of God (διάκονοι). Both

---

Imperial Society, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997, 184-204 (here 203).

19 This hidden transcript would be expressed in similar terms to Philo (*De somniis*, 2.83-92): it is better to stay quiet than to risk the violence of the enemies. Elliott's remark closely reflects Scott's studies on "peasant resistance" and on "hidden transcripts". Cf. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*: *Hidden Transcripts*, New Haven, CT, Yale University Press, 1990.

20 Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda," 203.

21 "In fact, Paul's remark about governing authorities in Romans 13:1-7 are relativized by his exhortation in Romans 13:11-14." Michael F. Bird, "'One Who Will Arise to Rule Over the Nations.' Paul's Letter to the Romans and the Roman Empire," in Scot McKnight – Joseph B. Modica (eds.), *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 2013, 146-165 (here 159).

22 Cf. Nicholas Thomas Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2005, 78.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

the inaugurated eschatology and the hidden codes of the letter demonstrate, in effect, that Rom 13:1-7 "carries a hidden 'nevertheless' in its heart"[23].

Barclay reviews Elliott's and Wright's interpretations, raising some questions about their understanding of Paul's subversion of Rome's imperial ideology. He notices, for example, that Wright does not offer enough evidence of Jewish texts regarding divine control of the non-Jewish authorities, which could confirm Paul's sentiments toward governing authorities. For Barclay, Wright seems to read between the lines what he believes Paul intended or must have said, without considering the rhetorical and literary context. For example, his reading of Rom 13:1-7 is actually in dialectical tension with the rest of the letter; the divine authorization of the governing authorities in this passage "is the rhetorical counterweight to Paul's own subversion of Rome's 'imperial ideology'"[24]. Barclay also raises some doubts with regard the use of the notion of "hidden transcript"[25]. Paul's use of a coded language has very little historical support[26]. Scott's analysis

---

[23] Nicholas Thomas Wright, "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections," in Robert W. Wall (ed.), *The New Interpreter's Bible, Vol. 10*: *The Acts of the Apostles, Introduction to Epistolary Literature, the Letter to the Romans, the First Letter to the Corinthians*, Nashville, TN, Abingdon Press, 2003, 395-770 (here 722).

[24] John M. G. Barclay, "Why the Roman Empire Was Insignificant for Paul," in John M. G. Barclay (ed.), *Pauline Churches and Diaspora Jews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 275), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 363-387 (here 372).

[25] "If subordinate discourse in the presence of the dominant is a public transcript, I shall use the term hidden transcript to characterize discourse that takes place 'offstage,' beyond direct observation by powerholders. The hidden transcript is thus derivative in the sense that it consists of those offstage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript." Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 4-5.

[26] Krauter, for example, questions scholars who use the notions of "hidden transcripts" and "hermeneutics of insinuation" to interpret Rom 13:1-7 in anti-imperialist terms. Stefan Krauter, *Studien zu Röm 13,1-7*: *Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 243), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 31-32. He also raises some doubts regarding the precise historical setting of Paul's alleged reaction. See, for example, Borg, who identifies

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

as well as its application by Wright and Elliott—among others—assumes that there are discourses of disguise—an intermediate category—with double meanings as well as codes in Paul's letters. Barclay responds that these discourses are not *stricto sensu* "hidden transcripts" but just traces of it. He also wonders why Paul does not make open declarations against Caesar or the Roman rulers[27].

Bertschmann also reconsiders Paul's anti-imperialist reading, stressing the textual relationship between Paul's admonition about the authorities in Rom 13:1-7 and Paul's admonition with regard the Church in Rom 13:8-10. The exhortation to love one another (εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν) in v. 8 is compatible with the civic good. Bertschmann proposes an overlap between the activities of the authorities and those of the Church. This overlap creates "a realm where the loving behaviour of Christians, understood as 'doing nothing bad', is translated into 'no terror to the good work' on the authorities' side"[28]. The Christian paradigm of love includes correct behavior in the current structures of the world; it is compatible with the good of civil society. Thus, Bertschmann also clarifies the limitations of Rom 13:1-10. The exhortation to love one another hardly supports political institutions, but neither does it promote resistance to them[29].

---

the Zealot movement as the historical context that would explain Paul's reaction against the adoption of violence within the Christian community. Marcus J. Borg, "New Context for Romans 13," *New Testament Studies* 19 (1973) 205-218 (https://doi.org/10.1017/s0028688500003945).

27 "For all these reasons, the case for tracing a hidden 'code' in Paul's letters appears extremely implausible. Rather than reading between the lines, or supplementing Paul's text with 'and especially Caesar' additions, proper exegetical method requires us to read precisely what is on the lines. If this does not fit what we imagine Paul must have said, it is not Paul's texts that need revision, but our preformed expectations of his political theology." Barclay, "Why the Roman Empire Was Insignificant for Paul," 383.

28 "This overlap or compatibility makes the authorities unambiguously good ('for your good') for the believers." Bertschmann, "The Good, the Bad and the State," 246.

29 For Paul, these institutions do not reflect God's love revealed in Christ. Bertschmann, "The Good, the Bad and the State," 249.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

Whether Rom 13:1-7 includes "hidden transcripts," insinuating an anti-imperialist discourse or promoting a passive resistance, is a matter of debate. While some scholars believe that understanding the eschatology of the passage could shed light on Paul's attitude toward Roman authorities, others suggest that the question can be elucidated, as it will be demonstrated below, by analyzing the rhetorical pattern of the entire section. The lines of thought linking Rom 12:9-21 and Rom 13:8-10 may indeed clarify whether Paul was in favor of an anti-imperialist attitude in Rom 13:1-7, or not.

2.4. Socio-Economic Interpretations

Some authors discuss whether Rom 13:1-7 reflects Paul's immediate concern for his recipients or Paul's general thought regarding the relationship between Church and civil authorities. Wischmeyer describes, for example, the two predominant approaches to interpreting this passage as follows[30]. On the one hand, Rom 13:1-7 is read as Paul's reflection on the relationship between political power (the Roman Empire) and the domestic communities of Rome[31]. This interpretation emphasizes the historical situation of the Christians in Rome and the specific tenor of Paul's argumentation. On the other hand, the same passage is read as a general reflection on the power of the state[32], understood as a protector of the lives and welfare of citizens. This interpretation highlights the obedience

[30] Oda Wischmeyer, "Staat und Christen nach Römer 13,1-7. Ein neuer hermeneutischer Zugang", in Martin Karrer – Wolfgang Kraus – Otto Merk (eds.), *Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2000, 149-162 (here 150).

[31] "Paul continues his exhortation […] with a specific instruction that must answer questions that they [Christians] have had […] in their relationship to those who govern them as civil authorities in this world." Joseph A. Fitzmyer, *Romans*: *A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 33), New York, NY, Doubleday, 1993, 662.

[32] See Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament VI, Vol. 3), Zürich, Benziger, 1982, 28. James D.G. Dunn, *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38 B), Dallas, TX, Word Books, 1988, 757.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

of Christians and the universal value of Paul's theological argumentation[33].

For Wischmeyer Paul's purpose—*textpragmatisch*—of vv. 1-7 differs from that of vv. 8-10. The imperatives in Rom 13:1-7 have a didactic, discursive, and descriptive character; they describe the external world of the Christians and introduce a fictitious dialogue aimed at understanding their life world. In contrast, the imperatives in Rom 13:8-10 promote the specific Christian life of the community (cf. Gal 5:25). The true Christian paraenesis is found in Rom 13:8-10 and 11-14, whereas in Rom 13:1-7, the text merely points out the legal and normative divine function without considering Jesus Christ or the community. According to the author, Paul's paraenesis is not based on law, but on love[34].

Wischmeyer insists that Rom 13:1-7 is not an exhortative text but a descriptive one[35]. Paul's contribution, therefore, was to interpret authority from his Judeo-Christian conviction that the God of Israel is sovereign over any state and legal authority. This theological description of his life world was interpreted as a specifically Christian exhortation only later in the history of the text's reception[36].

For Jewett, Rom 13:1-7 must be read within the context of Paul's mission project of visiting Spain, i.e., within his attempt to gain support for his mission. Paul's repetition of the term φόρος (tribute) in verses 6-7 suggests that paying taxes was the issue at stake. The composition of the communities in Rome, formed by immigrants and non-citizens, indicates that some of their members were obligated to pay taxes. However, it is not known for certain how many of them had to pay. In contrast, the situation in Spain was clearer, where the entire

---

33 See Hans Lietzmann, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8), Tübingen, Mohr Siebeck, 1933, 111. Otto Michel, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [5]1978, 393.

34 Wischmeyer, "Staat und Christen nach Römer 13,1-7," 161.

35 "Textpragmatisch aber ist er nicht parakletisch, sondern deiktisch gemeint." Wischmeyer, "Staat und Christen nach Römer 13,1-7," 162.

36 During the time of the apologist Theophilus (around 180 AD). Cf. Wischmeyer, "Staat und Christen nach Römer 13,1-7," 162.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

population was required to pay taxes. Thus, for Jewett: "Given the crucial importance of Spanish revenues, it would have jeopardized the entire mission project if the church in Rome were to become involved in the emerging conflict over tax resistance"[37]. Like Schreiber[38], Jewett considers that Rom 13:1-7 does not describe the apostle's interest in political theory. On the contrary, it addresses both the civic issues faced by the Christians in Rome and the immediate preparation for his journey to Spain[39]. The Pauline rhetoric of the passage is clear to its original recipients: his mission cannot promote subversion or illegality.

Authors debate whether this passage reflects Paul's immediate concern for his recipients or his general thoughts on the relationship between the Church and civil authorities. Wischmeyer and Jewett offer contrasting views on the text's intent and implications, highlighting the importance of examining the historical and contextual factors shaping Paul's message. These socio-economic interpretations of Rom 13:1-7 must be verified through the exegesis of the challenging expressions mentioned above (e.g., διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε, v. 6), as will be demonstrated next.

3. EXEGETICAL PROBLEMS

Most of the interpretative issues of Rom 13:1-10 stem from exegetical problems. For example, the discussion about the continuity between chapters 12 and 13 hinges on the meaning of πᾶσα ψυχή in v. 1, and the debate about the interpolation hypothesis centers on the meaning of διὰ τοῦτο in v. 6. The interpretation of the passage also depends on the correct

---

37 Jewett, *Romans*, 799.

38 Cf. Stefan Schreiber, "Imperium Romanum und römische Gemeinden: Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13", in Ulrich Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (Quaestiones Disputatae 215), Freiburg, Herder, 2005, 131-170 (here 131-133).

39 For Jewett, however, while Paul's missional intentions may be praiseworthy, his evaluation of the potential evil of totalitarian regimes, including the contemporary Neronian government, is less commendable. Jewett, *Romans*, 796.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

understanding of ὑποτάσσω and the theological motivation (ὑπὸ θεοῦ) in v. 1.

3.1. The Referent of πᾶσα ψυχή

The expression πᾶσα ψυχή in Rom 13:1 should be interpreted inclusively, encompassing all individuals, whether they are part of the Christian communities in Rome or anyone who fears God and acknowledges the divine origin of governing authorities. Paul's use of the imperative ὑποτασσέσθω is grounded in theological reasoning, indicating that his directive transcends the boundaries of Christian belief. The repeated use of the noun ἐξουσία, whether referring to the governing authorities (ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις, v. 1a) or to authorities appointed by God (τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ, v. 2), supports the broad application of his argument. Moreover, the expression in v. 1b, which states that there is no authority except from God (οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ), reflects a common theme in both biblical and non-biblical literature, reinforcing the universal nature of Paul's rationale.

> Penna offers several examples of both biblical and non-biblical sources regarding the ancient *topos* of submission to the established authorities[40]. In biblical sources, for example, in the LXX: Isa 45:1[41]; Jer 25:7-11; 27:5-6; Dan 2:21.37; 4:17.22 (4:25b MT); 5:21 (MT)[42];

[40] Cf. Romano PENNA, "La dimensione politica dell'ethos cristiano secondo Rm 13,1-7 nel suo contesto", in Ermenegildo MANICARDI – Luca MAZZINGHI (eds.), *Il potere politico: bisogno e rifiuto dell'autorità. XXXVIII settimana biblica nazionale (Roma, 6-10 settembre 2004)* (Ricerche Storico Bibliche 18/1-2), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2006, 183-210 (here 189-190). See also Mathias PEPPEL, "Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle", in Hubert CANCIK – Konrad HITZL (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 69-95 (here 77-87).

[41] "Thus says the Lord to his anointed (τῷ χριστῷ μου), to Cyrus, whose right hand I have grasped to subdue nations before him and strip kings of their robes, to open doors before him—and the gates shall not be closed." (Isa 45:1)

[42] […] "until he learned that the Most High God has sovereignty over the kingdom of mortals, and sets over it whomever he will." (Dan 5:21).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

Prov 8:15-16[43]. In the Deuterocanonical Works: Sir 17:17[44]; Wis 6:1-3[45]. In the Second Temple literature: 1 Enoch, 46.5[46]; Letter of Aristeas, 219-224[47]; 2 Baruch 82.9[48]; Philo, *On Dreams*, 78-92 (here 91)[49]; Josephus, *The Jewish War*, 2.140[50].351. 5.367[51]. In non-biblical sources: Seneca, *De Clementia*, 1.2 (citing Nero Caesar)[52]; Dio

---

43 "[15]By me kings (βασιλεῖς) reign, and rulers (δυνάσται) decree what is just; [16]by me rulers (μεγιστᾶνες) rule, and nobles (τύραννοι), all who govern rightly." (Prov 8:15-16).

44 "He appointed a ruler (ἡγούμενον) for every nation, but Israel is the Lord's own portion." (Sir 17:17).

45 "For your dominion (κράτεσις) was given you from the Lord, and your sovereignty (δυναστεία) from the Most High." (Wis 6:3a).

46 "And he shall put down the kings from their thrones and kingdoms. / Because they do not extol and praise Him, / Nor humbly acknowledge whence the kingdom was bestowed upon them." Robert H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Vol. II*, Oxford, The Clarendon Press, 1913, 215.

47 "If you consider first of all that it is God who bestows on all kings glory and great wealth and no one is king by his own power. All men wish to share this glory but cannot, since it is the gift of God." (224). *Idem*, 114.

48 "And we remark the boastfulness of their might, / Though they deny the beneficence of God, who gave (it) to them, / But they shall pass away as a passing cloud." *Idem*, 523.

49 "With the rulers it is done to shew them honor (ἄρχουσιν ἐν τιμῇ), with the animals from fear (διὰ φόβον) and to save us from suffering serious injury from them." Philo, *On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams*, trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Loeb Classical Library 275), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1934, 484.

50 "[…] that he will forever keep faith with all men, especially with the powers that be, since no ruler attains his office (τὸ ἄρχειν) save by the will of God;" Josephus, *The Jewish War, Vol. I: Books 1-2*, trans. H. St. J. Thackeray (Loeb Classical Library 203), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1927, 377.

51 "Fortune, indeed, had from all quarters passed over to them, and God who went the round of the nations (καὶ κατὰ ἔθνος τὸν θεὸν ἐμπεριάγοντα τὴν ἀρχὴν), bringing to each in turn the rod of empire, now rested over Italy". Josephus, *The Jewish War, Vol. III: Books 5-7*, trans. H. St. J. Thackeray (Loeb Classical Library 210), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1928, 116.

52 *Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer? Ego vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est*. "Have I of all mortals found favor with Heaven and been chosen to serve on earth as vicar of the gods? I am the arbiter of life and death for the nations; it rests in my power

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

Chrysostom, *Discourses 1. On Kingship 1*, 45[53]; Pliny the Younger, *Panegyricus*, 1.4-5[54]. In the Apostolic Fathers 1 Clem. 60.4–61,3; Mart. Pol. 10.2.

This evidence from both biblical and non-biblical sources refutes the interpretation of scholars who emphasize the Jewish tenor of Paul's reasoning in Rom 13:1-7[55]. It is true that the theological motivation, "those authorities that exist have been instituted by God" (v. 1b), could reflect the understanding of the sovereignty of the God of Israel over all nations. However, this motivation is also attested in extra-biblical sources, thereby confirming that πᾶσα ψυχή includes Christians of Jewish and Gentile origin as well as non-Christians. This theological rationale must also be understood as introducing the sequence of motivations throughout the entire section, as will be further demonstrated below.

The change from the second person plural to the third person plural in Rom 13:1 corroborates the general tenor of Paul's reasoning. Although there is no smooth transition between Rom 12:21 and 13:1, the introduction of the theological motif to justify submission to governing authorities in verse 1b does not interrupt the line of thought initiated in

---

what each man's lot and state shall be." Seneca, *Moral Essays, Vol. I: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia*, trans John W. Basore (Loeb Classical Library 214), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1928, 356.

53 "I ween, [kings] derive their powers and their stewardship from Zeus (παρὰ τοῦ Διὸς ἐχόντων τὴν δύναμιν)." Dio Chrysostom, *Discourses 1-11*, trans. J. W. Cohoon (Loeb Classical Library 257), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1932, 24-25.

54 "For what gift of the gods could be greater and more glorious than a prince whose purity and virtue make him their own equal?" Pliny the Younger, *Letters, Volume II: Books 8-10. Panegyricus*, trans. Betty Radice (Loeb Classical Library 59), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1969, 322-323.

55 "Il binomio κρίμα - ἔπαινος […] costituisce il nucleo del pensiero espresso in Rm 13,1-7. Esso ci fa presente una concezione apocalittica del processo escatologico — diffusa nelle sue linee generali nel tardo giudaismo come nel cristianesimo primitivo." BEATRICE, "Il giudizio secondo le opere della Legge," 496. See also Franz J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (Commentaire du Nouveau Testament. 2e série 6), Genève, Labor et Fides, [3]1995, 183.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

12:1-2, particularly the general admonition to "discern what is the will of God" (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, v. 2b). The imperative in 13:1 can also be read as part of the general exhortation "to do what is right in the eyes of everyone" (προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων, 12:17b), i.e., to provide for the good of all and to be at peace with everyone (μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες, 12:18b).

In addition to the thematic connections between Rom 13:1 and Rom 12, it is notable that the expression πᾶσα ψυχή in Rom 13:1 reflects a generalization[56] similar to patterns found elsewhere in Romans[57]. In this sense, the reasoning addressed to "you" (second person plural), introduced in Rom 12:1-2 and continued in 12:17-18, is amplified by the general admonition addressed to πᾶσα ψυχή in 13:1. Thus, the reasons that are valid for everyone (cf. 12:17-18) are valid for "every soul" and, *a fortiori*, valid for the Christian community.

3.2 διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε (v. 6a)

How should one read the expression διὰ τοῦτο in v. 6a? Does it relate to the previous sentence or introduce the next one? How should one read the expression τελεῖτε in v. 6a, as an imperative or an indicative?

The expression "for this reason" (διὰ τοῦτο) might refer back to the imperative expression "it is necessary to submit" in v. 5a or it might introduce the rationale "for they are God's servants" in v. 6b. The first option suggests that paying taxes is a consequence of civic obedience, as a matter of conscience, while the second option suggests that paying taxes is due to theological reasons: the collectors are God's servants. The

---

[56] See *infra* αὔξησις: "Arranging words or clauses in a sequence of increasing force." *Silva Rhetoricae*, rhetoric.byu.edu, *ad locum*.

[57] In Rom 1:18; 2:1 and 2:9a the adjective πᾶς respectively qualifies: (1) the wrongdoings themselves, (2) those who judge others (i.e., the wrongdoings of others), and (3) those who commit wrongdoing. Cf Jean Noël Aletti, "Rm 1:18-3:20 - incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne", *Biblica* 69 (1988) 47-62.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

meaning of τελεῖτε in v. 6 raises a further exegetical problem: it could be either imperative or indicative:

- For this reason, you should pay taxes (NJB)
- For this reason, you also pay taxes (NRS)

The imperative reading is based on contextual grounds. In light of the tax protest against Nero mentioned by Tacitus (*Ann*. 13.50-51), Friedrich, Pöhlmann, and Stuhlmacher suggest that Paul is addressing a historical problem faced by the Roman community[58]. According to these authors, despite the excessive taxes and the tax collectors' corruption, Paul advises the Christians to pay and recognize the officials as God's servants, advocating for compliance rather than resistance or refusal. The present imperative would include a continuous aspect: you should continue to pay taxes (instead of considering stopping the payments). However, as Aletti asserts: "nothing in the passage indicates that the Christians in Rome wanted to stop paying the tax"[59].

For Cranfield, διὰ τοῦτο refers back to διὰ τὴν συνείδησιν in v. 5b. He believes that the explanatory γάρ in v. 6a would be meaningless if one reads the verb τελεῖτε as imperative. In fact, an attentive reader may note the sequence of γάρ in this passage[60], accompanying an arrangement of imperatives followed by rationales. The first γάρ (v. 6a) explains what was set forth in the previous sentence: for this reason, i.e., since it is necessary to be submitted because of conscience, you, *as a matter of fact*, for example, pay taxes. The second γάρ (v. 6b) introduces a justifying cause of what was set forth before (extending the rationale): you also pay taxes *because* the authorities are God's servants. Thus, the indicative reading should be considered the most accurate interpretation.

---

58 Cf. Johannes Friedrich – Wolfgang Pöhlmann – Peter Stuhlmacher, "Zur historischen Situation und Intention von Röm 13:1-7," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 131-166 (here 165).

59 […] "rien dans le passage n'indique que les chrétiens de Rome voulaient cesser de payer le tribute." Aletti, "La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7," 469.

60 The first γάρ (v. 6a) is explanatory while the second (v. 6b) is confirmatory.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

3.3. Subjection and Theological Motivation

The imperative verb ὑποτασσέσθω in Rom 13:1 has been interpreted as an admonition to obey or as an invitation to submit voluntarily. Those who stress obedience read the rest of the passage as a theological foundation for a political theology, whereas those who stress the voluntary submission highlight "the ability to refuse on the reader's part"[61]. Aletti points out that for Paul, voluntary submission does not equate to obedience. Submission involves recognizing and respecting the status of a superior (one or more), and it is the attitude characteristic of an inferior. Obedience, on the other hand, describes a total adherence of the will, irrespective of status (that of the inferior and the superior)[62]. Some authors interpret the use of ὑποτάσσω in Rom 13:1, 5 in light of its use in 1 Cor 16:16, where it refers to "believers voluntarily subjecting themselves to their congregational leaders"[63]. This suggests a matter of personal choice, as officials had not yet been established in the church[64]. As mentioned above, the submission promoted in Rom 13:1, 5 must be read in consonance with the initial admonition of the whole section in Rom 12:2: "Do not be conformed to this age, but be transformed […] so that you may discern what is the will of God."

The theological motivation in Rom 13:1 is emphasized by the repeated use of the prepositional phrase ὑπὸ θεοῦ, which may indicate the divine source of authority (ἡ ἐξουσία). This emphasis is reiterated in v. 4 (θεοῦ γὰρ διάκονός [2x]) and v. 6 (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ). Understanding this theological rationale requires noting both the divinity referred to and its implications. Firstly, Jewett highlights that the God mentioned throughout Rom 13:1-7 is not one of the Roman civic deities, but the God introduced in Rom 1, whose righteousness is

---

61 Stanley E. Porter, "Romans 13:1-7 as Pauline Political Rhetoric," *Filologia Neotestamentaria* 3 (1990) 115-137 (here 122). Cf. Jewett, Romans, 788.

62 Cf. Aletti, "La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7," 460.

63 Jewett, *Romans*, 788.

64 Cf. Franz J. Leenhardt, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, 183-184. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 3:33. Cf. Jewett, *Romans*, 788.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

elaborated in the preceding chapters. The reference to this God, who declared Jesus Christ "Son with power according to the Spirit" (Rom 1:4), can be seen as subversive. Thus, Jewett argues that the assertion that the authorities have been appointed (τάσσω / διατάσσω) by the God of Jesus Christ (cf. Rom 13:1-2) undermines the Roman civic cult. Secondly, the implications of this motivation—that the authorities are instituted by God—suggest a rhetorical reasoning: while individual officials are not appointed by God, the governing authority (ἡ ἐξουσία) itself is divinely instituted[65].

Paul promotes voluntary subjection in Rom 13:1, emphasizing recognizing and respecting authority without equating it to blind obedience. This subjection aligns with Rom 12:2's call for transformation and discerning God's will. The theological motivation, underscored by the phrase ὑπὸ θεοῦ, indicates that authority comes from God, specifically the God of Jesus Christ, challenging the Roman civic cult. This divine establishment of authority implies a broader understanding, according to which the governing authority is ordained by God, though individual officials are not directly appointed by Him.

4. THE SOLUTION TO THE PROBLEM: THE EXTENSION OF LOVE

Paul's reasoning in Rom 13:1-10 reflects an αὔξησις, i.e., an *incrementum*, which one may recognize by the articulation between imperatives and rationales in the section. The imperative "let everyone be subject" (πᾶσα ψυχὴ […] ὑποτασσέσθω) in v. 1 is echoed throughout the expression "it is necessary to submit" (διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι) in v. 5. These expressions are further amplified by the imperatives "give to everyone what is due" (ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς) in v. 6, and "owe no one anything" (μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε) in v. 8. How to explain the alternating pattern of imperatives and motivations? How to explain the reasoning in vv. 1-10?

[65] Cf. JEWETT, *Romans*, 789-790.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

Imperative	[1]Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις *ὑποτασσέσθω*,
Rationale 1 + Extension 1	οὐ **γὰρ** ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. (v. 1b) [2]**ὥστε** ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται.
Rationale 2 + Extension 2a	[3]οἱ **γὰρ** ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις **δὲ** μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς·
Extension 2b	[4]θεοῦ **γὰρ** διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν **δὲ** τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ **γὰρ** εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ **γὰρ** διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.
Imperative +	[5]**διὸ** ἀνάγκη *ὑποτάσσεσθαι*, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν,
Consequence Rationale	[6]διὰ τοῦτο **γὰρ** καὶ φόρους τελεῖτε, λειτουργοὶ **γὰρ** θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.
Imperative + Extension	[7r]ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν.
Imperative + Rationale	[8]Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ **γὰρ** ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.
Extension	τὸ **γάρ**· Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.
	[10]ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα **οὖν** νόμου ἡ ἀγάπη.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

Imperative:	Let everyone be subject to the governing authorities (v. 1a)
Rationale 1[66]:	for (γάρ) there is no authority (ἐξουσία) except from God (v. 1b)
Extension 1:	therefore (ὥστε), whoever resists authority […] will incur judgment (v. 2)
Rationale 2[67]:	for (γάρ) rulers (ἄρχοντες) are not a terror to good conduct but to bad (v. 3a)
Extension 2a:	to have no fear of the authority, do what is good, and you will receive its approval (3b)
Extension 2b:	For (γάρ) it is God's servant for your good, to bring punishment on the wrongdoer (v. 4)
Consequence:	therefore (διό) it is necessary to submit,
Rationale 3:	not only because of wrath but also because of conscience (v. 5).

The motivations convey an amplification: they go from the common motif of respecting the governing authorities, because they are appointed by God, to the motif of fearing the rulers, because they implement the system of reward (ἔπαινος) and punishment (κρίμα), and finally, to the motif of respecting the authority as a matter of conscience (συνείδησις). Everyone (πᾶσα ψυχή), Christian believer or not, can recognize these three levels of motivation to accept the established authorities. The first motivation is theological, while the second and the third, *stricto sensu*, are not: doing good or wrong expecting reward or fearing punishment, or doing the same because of conscience, are both civic motivations. Besides, these motivations reflect different degrees of internalization. Still, one may ask whether the subsequent unit in vv. 6-7 aligns with the same pattern.

---

[66] Semantic key words: ἐξουσία + τάσσω / διατάσσω compounds, ἀνθίστημι.

[67] Semantic key words: φόβος, φοβέω, ἀγαθός, κακός.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

Consequence	*2*: for this reason (διὰ τοῦτο γάρ) you pay taxes (v. 6a)
Rationale 4[68]:	for (γάρ) the authorities are God's servants, busy with this very thing (v. 6b)
Imperative:	give to everyone what is due: taxes, revenue[69], respect (φόβος), honor (τιμή) (v. 7).

The unit comprising vv. 6-7 presents a consequence (διὰ τοῦτο γὰρ καί) followed by an imperative (ἀπόδοτε). First, the phrase "for this reason" in v. 6a introduces an additional consequence that builds upon the preceding argument in v. 5. This consequence includes matters of conscience and the obligation to pay taxes, the obligation being expressed in the indicative mood, as previously noted. Second, the imperative "pay to all" in v. 7a is followed by a list detailing what is owed[70]: taxes, tributes, respect, and honor[71]. The justification articulated in v. 6b, along with the extension of the imperative in v. 7b, also encapsulates the motivations outlined in vv. 1b-5. The repetition of these rationales reinforces the *incrementum* within the passage. Paul's reasoning reflects a process of internalization, urging not merely the avoidance of punishment, but the adoption of a deeper moral motivation among his readers.

Imperative:	Owe no one anything, except to love one another (ἀλλήλους ἀγαπᾶν) (v. 8a)
Rationale:	for (γάρ) the one who loves (ὁ ἀγαπῶν) another has fulfilled the law (v. 8b)
Expansion:	in fact (γάρ), the [commandments] "You shall not commit adultery; You shall

[68] Semantic key words: φόρος, φόβος, τιμή.

[69] The distinction between φόρος and τέλος could be infer from their use in Tacitus, *Ann*. 13.50-51. Tacitus employs τέλος for import taxes (*vectigal*) and φόρος for tributes (*tributum*). Cf. Jewett, *Romans*, 798-799.

[70] The lack of an explicit mention of respect as a matter of conscience (συνείδησις) can be attributed to its inclusion in the rationale for paying taxes, as outlined in vv. 5-6.

[71] The repetition of φόρος reinforces the semantic cohesion of verses 6-7, while the phrase "God's servants" in v. 6 may be seen as reiterating the theme introduced in v. 1b, specifically the notion that authorities are divinely appointed.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

not murder; You shall not steal; You shall not covet"; and any other commandment, are summed up in this word:
"Love your neighbor (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου) as yourself." (v. 9)

Recapitulation: Love (ἀγάπη) does no wrong to a neighbor; (v. 10a)
Therefore (οὖν), love (ἀγάπη) is the fulfillment of the law (v. 10b).

The motifs of love and the Mosaic law introduced in v. 8 could be interpreted as having no logical connection to the preceding section (vv. 1-7), potentially functioning as an *excursus* and thereby supporting the interpolation hypothesis (as previously discussed). This interpretation, however, disregards the expansion of the motivations outlined thus far. Moreover, the negative imperative form (μηδὲν ὀφείλετε) and the negative construction of the addressees (μηδενί) in v. 8a indicate that Paul's argument remains incomplete. For Paul, a crucial motivation is still absent—one that he had already foreshadowed in Rom 12.

Paul's exhortation in Rom 12:2 initially seeks to dissuade certain behaviors, followed by the promotion of those to be embraced (καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός). Similarly, in Rom 12:9, Paul's argument employs amplification by contrast: he first warns against evil, then encourages the pursuit of good. The admonition to love in v. 9 may appear somewhat elliptical, lacking specific qualifications apart from the call for it to be sincere and without hypocrisy. However, this maxim (ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος) is further elucidated by the participles in v. 9b-c: "abhorring (ἀποστυγοῦντες) what is evil" and "clinging to (κολλώμενοι) what is good"[72]. The love Paul

[72] Scholars debate whether the participles should be read as imperatives or not. Here, they qualify the elliptical ἐστίν from the previous sentence. See BDF §468.2. For Godet, "These participles relate grammatically to the subject of the verb love, […]. It follows from this construction that the two participles: 'abhorring, cleaving,' are intended to qualify the love unfeigned". Frédéric Godet, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, New York, Funk & Wagnalls, 1883, 434. Likewise,

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

advocates could also be identified as Christian love, as indicated by its reciprocal manifestations: devotion to one another (εἰς ἀλλήλους) (v. 10a), outdoing one another (ἀλλήλους) in showing honor (v. 10b), and mutual regard (ἀλλήλους) (v. 16a). Yet, as Jewett aptly notes, "its range extends beyond the Christian community, as the later discussion of strangers and persecutors indicates (12:13–14)"[73].

For Paul, the exhortation to fulfill obligations to governing authorities in Rom 13:1-7 is integrated within the broader admonition in Rom 12–13 to pursue good and avoid evil. Both the imperatives and their rationales reveal a progression in intensity, which can only be fully appreciated when considered alongside the exhortation to love all people (ἀλλήλους ἀγαπᾶν). This call to mutual love in Rom 13:8a, in addition to forming an *inclusio* with Rom 12:9-10, (a) confirms Paul's reasoning, which extends love to encompass everyone, including persecutors and enemies (cf. vv. 14, 20); (b) underscores the increasing depth of the motivations, transitioning from external concerns (fear, respect, retribution) to internal dispositions (conscience, love)[74]; and (c) illustrates Paul's use of amplification as a rhetorical strategy aimed at shaping the mindset (νοῦς, cf. Rom 12:2) of his audience.

Paul employs a similar pattern of reasoning elsewhere, specifically through αὔξησις, or amplification. For instance, in Rom 8:18-30, the progression of groans (στενάζω / στεναγμός) reflects a *crescendo* that some scholars have identified as an *incrementum*[75]. In ancient rhetoric, *incrementum* is

---

Jewett argues that, for the readers of the letter, the connection between the admonition and the participial phrases reaffirms the distinction between "evil" and "good," specifically how "love is kept 'genuine.'" Jewett, *Romans*, 760.

73 Jewett, *Romans*, 759.

74 As Aletti states: Paul makes "ἀγάπη the principle of Christian action for relationships between Church members (*ad intra*), but also implicitly for those *ad extra*." Aletti, "La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7," 476.

75 "Las secuencias propuestas no son lineares, sino que ganan en densidad; ellas generan un espiral, en este caso, de esperanza. El *incrementum* señalado, en fin, se caracteriza por sugerir un desarrollo que va de los indicios más exteriores (creación / falta de propósito o

a technique used to enhance the impact of an argument. It can be understood as a discursive arrangement with increasing intensity, a rhetorical exaggeration (a figure of speech), or more broadly, as amplification. Increment by comparison, for example, elevates seemingly trivial matters to significant issues[76]. Thus, Paul's use of amplification in Rom 13:1-10 aligns with his overall rhetorical strategy in Romans and with the conventions of classical rhetoric.

5. CONCLUDING REMARKS

Many scholars have attempted to interpret Rom 13:1-7 by focusing on the vocabulary or themes presented in this section, but few have analyzed the overall argumentation, including the admonition to love everyone in Rom 13:8-10. The study presented here demonstrates that the coherence of the passage depends not only on understanding its imperatives but also, and more importantly, on its underlying motivations (rationales). A thorough rhetorical analysis shows that Rom 13:1-10 builds upon Paul's exhortation in Rom 12:9-21. The expansion of love in this passage amplifies and strengthens the call "to do what is right in the sight of all" (v. 17b).

Some scholars have interpreted τελεῖτε in Rom 13:6a as an imperative urging the payment of taxes. This interpretation suggests that Paul is addressing a specific historical context in

---

dirección) a los más interiores (Espíritu / intención)." Juan Manuel GRANADOS ROJAS, "La creación puja y Dios con ella: estudio de la argumentación en Rom 8,18-30," *Cuestiones Teológicas* 47 (2020) 64-77 (here 72) (https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a04). See also Andrzej GIENIUSZ, *Romans 8:18-30: "Suffering Does Not Thwart the Future Glory"* (University of South Florida. International Studies in Formative Christianity and Judaism 9), Atlanta, GA, Scholars Press, 1999, 159.

[76] Quintilian precises that "There are […] four main kinds of amplification, based on increment, comparison, inference, and accumulation" (*Quattuor tamen maxime generibus video constare amplificationem, incremento comparatione ratiocinatione congerie. Incrementum est potentissimum cum magna videntur etiam quae inferiora sunt*). QUINTILIAN, *The Orator's Education, Volume III: Books 6-8*, edited and translated by Donald A. RUSSELL (Loeb Classical Library 126), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002, 8.4.3-4 (here 393).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057

which some Christians in Rome were reluctant to pay taxes. Alternatively, it may assume that Paul sought to avoid potential issues related to his future mission in Spain, where conflicts over tax resistance were increasing[77]. This study, however, argues that Paul's reasoning in Rom 13:1-10 is unlikely to be a response to a specific historical situation or to function as a hidden anti-imperialist transcript. Instead, it presents substantial reasons for avoiding evil and adhering to good (cf. Rom 12:9). Furthermore, Paul's argument is characterized by a progressive amplification of motivations for doing good and avoiding evil under any circumstances.

The present analysis also suggests that Paul's argument hinges on the underlying *incrementum* of the rationales rather than on the exhortations themselves; an *incrementum* that moves from general and external motivations to personal and internal ones. Paul's reaffirmation in Rom 13:8-10 emphasizes that ἀγάπη surpasses adherence to the νόμος[78]. While fulfilling both the Mosaic law and other legal obligations such as taxation and respect for others, Paul introduces a loftier motivation—to love one another. This stance neither opposes nor accommodates civic duties but offers a deeper moral imperative. Thus, Paul explicitly dissuades Christians (and implicitly non-Christians) from wrongdoing or harming others, urging them instead to "overcome evil with good" (cf. Rom 12:21).

---

77 Cf. Jewett, *Romans*, 799.

78 It is essential for readers to remember that within Romans, the Mosaic Law retains its significance, being described as "holy," and "the commandment is holy and just and good" (Rom 7:12).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1057 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 207-233

La sinodalidad a ojos de un cristiano árabe: Teodoro Abū Qurra y su tratado *Sobre los concilios*

Synodality in the view of an Arab Christian: Theodore Abū Qurrah and his treatise *On the Councils*

Manuel Carrasco García-Moreno
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
mcarrasco82@gmail.com
https://orcid.org/0009-0005-3790-223X

Sumario: La Iglesia católica se encuentra en un proceso de reflexión sobre la *sinodalidad*. En este contexto, se ha hecho notar que las Iglesias orientales han funcionado históricamente sobre la base del sínodo como método de gobierno y reflexión comunitaria. Así pues, puede ser recomendable analizar cómo estas Iglesias han vivido la sinodalidad en su historia. El autor pretende contribuir a esta tarea presentando el pensamiento de Teodoro Abū Qurra, un significativo autor cristiano árabe del siglo IX, en particular, su tratado *Sobre los Concilios*.

Palabras clave: sinodalidad, Iglesias católicas orientales, Abū Qurra, cristianos árabes, concilios.

Abstract: The Catholic Church finds herself reflecting on *synodality*. In this context, it has been noted that Eastern Churches have historically operated based on the synod as a way of governance and community deliberation. And so, it could be advisable an analysis on how these Churches have lived synodality throughout their history. The author intends to contribute to this task by presenting the thought of Theodore Abū Qurrah, a significant Arab Christian author from the 9th century, more specifically, his treaty *On the Councils*.

Keywords: Synodality, Eastern Catholic Churches, Abū Qurrah, Arab Christians, Councils.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058
Recibido: 27 de mayo de 2024
Aceptado: 4 de septiembre de 2024

Durante el pontificado del papa Francisco se ha extendido el uso del término "sinodalidad" para describir el modo en que la Iglesia ha de funcionar en su vida diaria. Esta idea forma parte del pensamiento del Santo Padre desde bien pronto en el inicio de su pontificado: "el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio"[1]. Tan central es el tema para el papa Francisco que convocó un sínodo sobre la sinodalidad, cuyos trabajos de reflexión global aún están en curso en la Iglesia.

Los sínodos no son ciertamente algo nuevo en la Iglesia, pero sí parece que lo es la acuñación de este sustantivo, "sinodalidad", y su aplicación a la eclesiología. Cuando se habla de la necesidad que tiene la Iglesia de entenderse de una manera sinodal, con frecuencia se argumenta que este modo de, digamos, gestión eclesial, gobierno o vida misma comunitaria "sinodal" ha sido la propia de las iglesias orientales. Esta percepción puede haber inspirado que en la misma *Relación de Síntesis* publicada tras la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos se anime a "estudiar la aportación que la experiencia de las Iglesias orientales católicas puede ofrecer a la comprensión y la práctica de la sinodalidad"[2].

Así pues, dentro de la discusión actual sobre el alcance, los límites, los procedimientos y la validez de la sinodalidad está justificado que analicemos la reflexión sobre los concilios que podamos encontrar en autores de las Iglesias orientales. Este es un campo amplísimo, porque son muchas y muy diversas estas Iglesias. Su historia es larga y presentan un acervo teológico muy amplio, casi inabarcable. En nuestro caso, vamos a acercarnos a la comprensión sobre la sinodalidad en la obra

---

1 Francisco, "Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos" (17 de octubre de 2015). <https://shorturl.at/mBHL6> (consultado el 26 de abril de 2024).

2 Así lo enuncian en el apartado (d) del epígrafe 6 ("Tradiciones de las Iglesias orientales y de la Iglesia latina") en la parte I del documento de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos, *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis* (28 de octubre de 2023). Descargable en <https://shorturl.at/xBPX0> (consultado el 26 de abril de 2024).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

de un autor concreto: el obispo y teólogo melquita del siglo IX, Teodoro Abū Qurra. Este artículo no pretende agotar el tema de la sinodalidad por medio del análisis de un teólogo oriental, pero sí quiere explorar cómo el pensamiento de Abū Qurra arroja luz sobre la sinodalidad tal y como nos la planteamos en la actualidad.

Empecemos pues por establecer cuáles son las preguntas que nos podemos hacer respecto a la sinodalidad, preguntas a las que creemos que podemos dar respuestas con el estudio del pensamiento de Abū Qurra. A saber:

— ¿Qué hace que una reunión de cristianos pueda resolver con autoridad los problemas y controversias que aquejan a la Iglesia en un determinado momento?
— ¿Qué hace que esa reunión sea fiable, que sus conclusiones sean definitivas, que podamos fiarnos de que el texto —porque al final las conclusiones de dicha reunión deben ponerse por escrito para perdurar— tenga un nivel de autoridad que sirva para todos aquellos cristianos que no han acudido a dicha reunión y, además, esté en conexión con lo que los cristianos del pasado creyeron y practicaron?
— Y, por último, ¿cómo podemos saber que las conclusiones de dicha reunión están en conexión con la mente de Cristo, el verdadero fundamento de nuestra comunión en el espacio —entre los cristianos de distintas partes del mundo— y en el tiempo —con los cristianos del pasado y los del futuro que vendrá—?

Cuando hablamos de sinodalidad estas preguntas pueden surgir. Incluso diríamos que deben surgir. Si no se responden adecuadamente corremos el riesgo de que la sinodalidad se convierta en una palabra comodín que no atiende a cuestiones verdaderamente críticas. La sinodalidad sería poco más que la caricatura que dibujan los que no se sienten cómodos con el término. Si de verdad queremos defender la sinodalidad como modo de proceder en la Iglesia, debemos cimentar firmemente sus fundamentos. Y esta es una tarea más que necesaria, debido a que, como todo concepto, también la sinodalidad puede viciarse: por arriba, cuando al poder establecido le interesa legitimar posturas que se han decidido previamente desde el

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

autoritarismo, pero apelando a un falso consenso; por abajo, cuando se introducen dinámicas asamblearias y democratizadoras llamando a la participación de todos en virtud del bautismo, pero olvidando la estructura jerárquica de la Iglesia. Ambos riesgos traicionarían la búsqueda de la voluntad de Dios y la escucha atenta del Espíritu. Para poder evitar ambos excesos puede haber varios caminos: la fidelidad al depósito de la fe, la lectura sincera de los signos de los tiempos, la obediencia al magisterio autorizado en la Iglesia.

Esta es una tarea que claramente supera el alcance de este artículo, pero consideramos que estas páginas podrán acercarnos al estudio de un autor poco conocido, confiando en enriquecer el debate eclesiológico actual sobre sinodalidad. En primer lugar, ofreceremos algunas breves notas biográficas que nos ayuden a encuadrar al autor en su contexto. Tras ello, realizaremos un recorrido por la obra que más pertinente resulta al objetivo que nos hemos planteado: su tratado *Sobre los Concilios*. Por último, presentaremos algunas reflexiones que responderán a las preguntas que nos hacíamos al inicio aplicando el pensamiento sobre los concilios del obispo melquita a la realidad actual de la sinodalidad.

1. TEODORO ABŪ QURRA. BREVES NOTAS BIOGRÁFICAS

El nuestro es un autor poco conocido en España. Hay tres investigadores que están en el presente trabajando por desentrañar su obra y darlo a conocer en nuestra lengua: Juan Pedro Monferrer en la Universidad de Córdoba, Pilar González en la Universidad San Dámaso (Madrid) y Rocío Daga en la Universidad Ludwig Maximilians en Múnich. Esta última es la responsable de la divulgación de la única obra de Abū Qurra traducida al español (previamente lo había sido al italiano y al inglés) y disponible en venta al público general, el *Tratado sobre la veneración de los iconos*[3].

[3] Teodoro Abū Qurra, *Tratado sobre la veneración de los iconos. Traducción y estudio introductorio de Rocío Daga Portillo* (Colección Maestros de Oriente 1), Granada, Nuevo Inicio, 2017. Previamente había sido traducido al

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

Sigue, pues, en marcha la tarea de investigar y seguir dando a conocer a Abū Qurra en el ámbito teológico occidental. Sin embargo, la obra de este interesante apologeta árabe ha sido ampliamente estudiada por autores árabes originalmente y dada a conocer en el occidente moderno por investigadores libaneses, egipcios, británicos, alemanes y, finalmente, norteamericanos. Para la elaboración de esta breve nota biográfica me baso principalmente en el estudio de tres autores: Samir Khalil Samir SJ[4], Thomas W. Ricks[5] y John C. Lamoureaux[6].

Teodoro Abū Qurra, nacido en Edesa (ca. 755) y muerto en Jarán (ca. 830), fue obispo melquita[7] de la diócesis de Jarán (actual Turquía, en la frontera con Siria), delegado patriarcal para el contacto con los armenios y apologeta de la fe cristiana frente a judíos, maniqueos y musulmanes. Como obispo dentro de la comunión calcedoniana (en la escuela de Máximo el Confesor y san Juan Damasceno) debate también frente a las demás confesiones cristianas del momento[8]. Aunque existe

---

italiano, Teodoro Abū qurra – Paola Pizzo, *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini. Introduzione, traduzione e cura di Paola Pizzo*, Milan, Jaca Book, 1995; y al inglés, Théodore Abucara – Sidney Harrison Griffith, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Eastern Christian texts in translation 1), Leuven, Peeters, 1997.

4 Khalil Samir, *Abū Qurrah: vida, bibliografía y obras* (Studia semitica. Series minor 1), Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005.

5 Thomas W. Ricks, *Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2013.

6 John C. Lamoreaux, "The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 25-40. Idem, *Theodore Abū Qurrah* (Library of the Christian East 37), Provo, UT, Brigham Young University Press, 2005.

7 Melquita (del árabe *malkī*, "perteneciente al rey" o "imperial") es la Iglesia bizantina de lengua árabe, que antes del gran cisma del siglo xi estaba en plena comunión con Roma y había recibido todos los concilios ecuménicos hasta la fecha. Cf. Sidney H. Griffith, "The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750–1050 CE)," in Ora Limor – Guy G. Stroumsa (eds.), *In Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdom*, Turnhout, Brepols, 2006, 175-204 (https://doi.org/10.1484/m.celama-eb.3.3192).

8 Samir, *Abū Qurrah*, 49-58.

algún precedente anónimo[9], Abū Qurra es el primer pensador católico[10], cuyo nombre conocemos, que escribe teología cristiana en árabe[11]. Forma parte del grupo de cristianos que, en un contexto cultural muy diverso y heterogéneo[12], realizan el primer ejercicio de trasvase cultural del mundo griego y siríaco al horizonte intelectual árabe, que empezaba a ser culturalmente hegemónico en la región.

2. EL PUESTO DE ABŪ QURRA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO DE SU ÉPOCA

Compartimos la noción de que Teodoro Abū Qurra debería ser considerado el *primer padre de la Iglesia árabe*. Mantenemos este término, acuñado según parece por Kenneth E. Bailey[13], porque Abū Qurra es un obispo católico que desarrolla ya en árabe una labor teológica amplia y del que conservamos una significativa cantidad de obras. Está entre los primeros y más importantes miembros de ese conjunto de teólogos cristianos —no todos en plena comunión con la gran Iglesia— que tienen la suficiente libertad para escribir teología en la lengua

---

9 Pensamos en el autor anónimo de una primera obra apologética en árabe, conocida con el título que le dio su primera editora, M. GIBSON: *Fī taṯlīṯ Allāh al-wāḥid* ("Sobre el carácter trinitario de Dios").

10 Mientras Abū Qurra es un obispo en comunión con la gran Iglesia, hubo también autores cristianos árabes pertenecientes a la Iglesia nestoriana (como ʿAmmār al-Baṣrī) y a la Iglesia jacobita (como Abū Rāʾiṭa al-Takrītī). A estos no podríamos, en puridad, considerarlos Padres de la Iglesia.

11 También cuenta con alguna obra de temática filosófica, como su *maymar* sobre la libertad humana, *Maymar yuḥaqqiqu li-l-insān ḥurriyya ṯābita min Allāh fi ḫāliqatihi*... "Tratado que confirma que la libertad humana está establecida por Dios desde su creación..."

12 En el ámbito del Imperio islámico había, además del grupo hegemónico de los musulmanes, cristianos nestorianos, jacobitas y maronitas, judíos, maniqueos e incluso filósofos provenientes del paganismo griego. Todos estos grupos, en mayor o menor medida son objeto del interés apologético de nuestro autor.

13 Najib George AWAD, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 3), Boston, MA, De Gruyter, 2014, x (https://doi.org/10.1515/9781614513964).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

de sus dominadores musulmanes e incluso para participar en debates religiosos auspiciados por los califas.

La figura de san Juan Damasceno es bien conocida. Él es justamente denominado el último padre de la Iglesia oriental. Natural de Damasco, y muerto en el 750, el Damasceno conoció de primera mano la dominación musulmana, puesto que su ciudad fue conquistada en el año 634. Así pues, san Juan Damasceno nació, se formó y desarrolló su labor teológica bajo el dominio islámico. Ciertamente los nuevos señores de la zona se comunicaban en árabe, pero esta lengua no se había aún popularizado en vida de san Juan Damasceno, cuyos escritos se transmitieron solo en griego. Lo que el Damasceno escribió sobre el islam se mantuvo dentro del mundo cultural griego y no trascendió a los que podrían haber sido sus interlocutores musulmanes.

Intelectualmente, podemos decir que, aunque no se pudieron conocer en persona y tampoco está claro que Teodoro fuera monje en Mar Saba —donde estuvo el Damasceno—, sí que sería fácil demostrar que Abū Qurra se ve influido por el pensamiento del último padre griego[14]. Pero él pertenece ya a la siguiente generación de autores cristianos, la que se empieza a arabizar. Si bien son hablantes nativos de griego o de siríaco, aprenden el dominio de la lengua de sus señores y transmiten sus textos en árabe, aunque también escribieran en sus propias lenguas. Este es el caso de Abū Qurra, hablante de siríaco, conocedor del griego y del árabe, que escribió en estas tres lenguas, aunque sólo se conservan obras en árabe y en griego (y de estas se discute si son traducciones del árabe u obras originales).

Las obras de Abū Qurra comprenden tratados (que pertenecen al género conocido como *maymar*, "homilía"), algunas cartas y fragmentos de lo que parecen ser notas tomadas a partir de debates orales. En general, su estilo literario se puede enmarcar dentro del género dialéctico o *kalām* (que podemos

[14] En nuestra opinión, esta afirmación queda perfectamente demostrada, con todo lujo de matices y apoyatura documental en Ignace Dick, "Un continuateur arabe de saint Jean Damascène :Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran", *Proche-Orient chrétien* 12 (1962) 209-223, 319-332, y *Proche-Orient chrétien* 13 (1963) 114-129.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

adaptar como "teología racionalista"), un estilo de debate filosófico y teológico que se desarrolló ampliamente en esta época[15]. Entra en debates con paganos, maniqueos, musulmanes y judíos para defender con argumentos filosóficos y no escriturísticos que la fe cristiana es la única que otorga a los seres humanos un conocimiento verdadero de Dios y un modo adecuado de adorarlo[16]. En el ámbito del debate con los musulmanes, es muy notable su aportación a la fundamentación del misterio trinitario[17]: emplea argumentación y terminología

---

15 Philip DORROLL, "Enjoyers of the Divine Nature: Theosis According to Theodore Abū Qurra", *Journal of Orthodox Christian Studies* 5/1 (2022) 52 (https://doi.org/10.1353/joc.2022.0002). Era el género empleado en los tratados sistemáticos como el que nos ocupa. Cf. Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton NJ – Oxford, Princeton University Press, 2008, 89-92.

16 Puede verse este mismo pensamiento en lo que Dorroll dice cuando habla de Abū Qurra defendiendo la *theosis*: "Theodore exhorts his listeners to philosophically reflect on their everyday desires and experiences in order to lead them to the truth that all human beings are created to eternally enjoy the Divine Nature" (DORROLL, "Enjoyers of the Divine Nature", 48). El método de Teodoro se basa en un razonamiento apoyado en la teología natural y el artículo desarrolla aún más en qué consiste este método en el apartado "*Human Virtue and Natural Knowledge of God*" (DORROLL, "Enjoyers of the Divine Nature", 60-63). Cf. Juan Pedro MONFERRER SALA, "«Apologética racionalista» de Abū Qurrah en el Maymar fī wuǧūd al-Ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm II/2, 12-14", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 22 (2005) 43-47.

17 Abū Qurra tiene un *maymar* sobre la Trinidad que aún está por estudiar en profundidad. Está editado en árabe como ***Maymar yuḥaqqiqu annahu lā yulzamu al-Naṣārā an yaqūlū ṯalāṯa āliha iḏ yaqūlūna al-Āb ilāh wa-l-Ibn ilāh wa-Rūḥ al-Qudus [ilāh]...*** "Tratado que confirma que los cristianos no hablan necesariamente de tres dioses cuando dicen que el Padre es Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios..." Qusṭanṭīn AL-BASHA, ***Mayāmir Ṯāwudūrus Abū Qurra, usquf Ḥarrān***, Beirut, Maṭbaʿat al-fawāʾid, 1904, 23-47. Se tradujo al inglés como *On the Trinity*, John C. LAMOREAUX (trad.), *Theodore Abū Qurra*, Provo, UT, Brigham Young University Press, 2005, 175-93. Sin embargo, sobre la reflexión trinitaria general de Abū Qurra en su contexto hay buena bibliografía: Michał SADOWSKI, *The Trinitarian Analogies in the Christian Arab Apologetic Texts (750-1050)* (Series Syro-Arabica 7), Córdoba – Beirut, CNERU – CEDRAC, 2019; Sara Leila HUSSEINI, *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God: Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

coránica para defender la verdad de dicho misterio, de tal modo que su discurso fuera aceptado por sus contrincantes. También busca una aproximación más aristotélica, recurriendo a la teología natural y a una antropología que se pretende previa a todas las religiones reveladas y por tanto común a ellas. Este *corpus* es de plena actualidad puesto que ilumina la manera en que se puede articular el debate entre cristianos y musulmanes e incluso el modo en que se puede proponer la fe cristiana como razonable para los musulmanes. Sin embargo, ese campo de su obra teológica no es en el que nos vamos a centrar en esta ocasión.

Además de con los musulmanes, nuestro obispo melquita entra en polémica con los miembros de las demás confesiones, intentando hacerles comprender el error de sus caminos y la verdad de la fe católica que nace de los seis primeros grandes concilios[18]. A este grupo pertenece la obra que aquí vamos a examinar y comentar, el tratado *Sobre los concilios*, donde pretendemos encontrar algunas luces para fundamentar adecuadamente la sinodalidad, útiles también en el marco teológico de la Iglesia actual.

En un repaso rápido de las notas que caracterizan a los concilios a lo largo de la historia, las más importantes serían las siguientes: el consenso y común sentir que se busca, la amplitud del concilio, su autoridad, la recepción que de sus conclusiones se hace, la composición de sus miembros y el poder de representación que estos tengan, el equilibrio entre colegialidad y primado, el carácter regular o puntual de sus convocatorias... Digamos finalmente que una nota propia de los concilios es el papel inspirador que el Espíritu Santo juega en los concilios a pesar de la vertiente humana con la que siempre hay que contar en estas reuniones. Es precisamente en este último punto donde destaca la aportación del pensamiento de

(9th Century c.e.) (History of Christian-Muslim Relations 21), Leiden, Brill, 2014 (https://doi.org/10.1163/9789004279698). Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms*; Ricks, *Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology*.

18 Estos seis primeros concilios ecuménicos y sus respectivas fechas son: Nicea (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553) y Constantinopla III (681).

Abū Qurra[19]. Esto es muy significativo para el propósito que nos ocupa. No debemos olvidar que el *maymar* que nosotros vamos a estudiar trata de los concilios ecuménicos, no propiamente de los sínodos con que habitualmente se gobiernan las iglesias orientales y mucho menos con la práctica de la sinodalidad tal y como está desarrollándose actualmente durante el pontificado del papa Francisco. Podría decirse, a primera vista, que un tratado sobre los concilios no tiene mucho interés para la sinodalidad actual. Sin embargo, si el foco del *maymar* de Abū Qurra trata, como veremos, sobre el asunto de la inspiración del Espíritu Santo y de cómo éste asegura a la Iglesia la certidumbre en su fe y costumbres, entonces sí que la reflexión del obispo melquita sobre los concilios puede resultar pertinente para iluminar nuestra actitud contemporánea respecto a la sinodalidad.

3. EL TRATADO: MANUSCRITOS Y EDICIONES

El ensayo *Sobre los concilios* está dedicado al debate con los cristianos que siguen las enseñanzas de los distintos herejes condenados por los primeros concilios. El original, en árabe, lo editó y publico el monje melquita libanés Qusṭanṭīn al-Bāšā[20]. En esta edición, este *maymar* ocupa el noveno lugar dentro de

---

19 Hermann-Josef SIEBEN – S. GEORGEN, "Dimensions historiques de l'idée de concile", *Recherches de Science Religieuse* 93/2 (2005) 195-214 (https://doi.org/10.3917/rsr.052.0195). Este artículo explora, precisamente, cada una de las notas propias de los concilios abarcando un rango histórico más amplio del que a nosotros nos ocupa. Es particularmente notable que señalen, en la página 212, la aportación de Abū Qurra en relación con el tema de la inspiración divina en los concilios. Nos llama la atención lo que más abajo se dice ahí sobre el pensamiento de Reginald Pole, que interpreta también lo sucedido en Hch 15 como "modelo de un concilio" e incluso llega a restar importancia al papel de los apóstoles como meros "servidores" e "instrumentos" del Espíritu Santo, "verdadero protagonista principal de dicha asamblea conciliar". Esta idea la encontraremos en el *maymar* de Abū Qurra, aunque no creemos que pueda sostenerse que el cardenal inglés conociera la obra del obispo melquita.

20 De ahora en adelante, nos referiremos a él como Basha o al-Basha, en una transliteración adaptada al uso habitual entre los autores que citan al estudioso libanés.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

la colección que presenta Basha[21]. El propio editor libanés entiende que nos encontramos ante dos ensayos independientes que se han trasmitido juntos. Esto se percibe en primer lugar en que el propio Basha introduce numerales que dividen el *maymar*: en la página 140 se comienza con un número "1" en gran formato y en la 154, un "2". Además, el propio título que el editor añade marca asimismo dicha división en dos tratados, a saber: "Tratado sobre la confirmación de la santa ley de Moisés y de los profetas que profetizaron a Cristo y el santo Evangelio que fue transmitido a las naciones por los discípulos de Cristo, nacido de la Virgen María, y sobre la confirmación de la ortodoxia que la gente atribuye al calcedonianismo y la refutación de toda confesión que se tenga por cristiana fuera de esta confesión"[22]. Como puede verse, en el título aparece dos veces la palabra "confirmación" (*taḥqīq*), marcando así dos temas diversos. El primero está escrito con relación al judaísmo y pretende demostrar que esta religión no tiene ningún apoyo que sostenga su veracidad si no es solo porque Cristo primero y después sus seguidores aceptan la revelación de Moisés y su Ley (es decir, el Antiguo Testamento). La segunda parte de este *maymar* editado por Basha es el tratado que intenta dirimir cuál de entre todas las confesiones cristianas puede decirse verdaderamente ortodoxa. Para Teodoro la respuesta es la Iglesia calcedoniana, que acepta los seis primeros concilios. En su traducción, Lamoreaux[23] separa este segundo tratado

---

21 Al-Basha, *Mayāmir*, 140-79.

22 *Maymar fī taḥqīq nāmūs Mūsā l-muqaddas wa-l-anbiyāʾ allaḏīna tanabbaʾū ʿalā al-Masīḥ wa-l-Inǧīl al-ṭāhir allaḏī naqalahu ilā l-umam talāmīḏ al-Masīḥ al-mawlūd min Maryam al-ʿaḏrāʾ wa-taḥqīq al-urṯūḏuksiyya allatī yansubuhā al-nās ilā l-Ḫalkīdūniyya wa-ibṭāl kull milla tantaḥilu al-Naṣrāniyya siwā hāḏīhi l-milla.*

23 Cf. Lamoreaux, *Theodore Abu Qurrah*, 61-81. Este tratado se encuentra en la parte titulada "Discerning the true Church". Es una traducción al inglés con numerosas enmiendas al texto de al-Basha basadas en un cotejo realizado por Samir a partir de un manuscrito distinto al que sirve de fundamento a al-Basha. Todas las citas de Abū Qurra que vamos a ir comentando las ponemos en español, traduciéndolas del texto árabe presentado por al-Basha, siguiendo muy de cerca la traducción que ofrece Lamoreaux al inglés. Sobre los distintos manuscritos que nos dan el texto árabe y una lista de otras traducciones que se han realizado de este tratado, John C. Lamoreaux, "Theodore Abū

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

(que titula *Sobre los Concilios*) del primero (que titula *Contra los judíos*)[24]. Para nuestro resumen y comentario vamos a seguir los apartados que pedagógicamente añade Lamoreaux en su traducción.

4. RESUMEN COMENTADO DEL TEXTO

Vamos pues a centrarnos en el tratado que, según aparece en su título, confirma "la ortodoxia que la gente atribuye al calcedonianismo y la refutación de toda confesión que se tenga por cristiana fuera de esta confesión". Como ya ha establecido antes que la religión cristiana es la única verdadera entre todas las demás religiones conocidas[25], el objetivo de Abū Qurra ahora es aclarar que dentro de la comunidad cristiana (*maʿšara l-naṣārī*) la única confesión (*milla*) que verdaderamente puede denominarse ortodoxa de entre todas las que reclaman dicho título es la calcedoniana, frente a las herejías (*al-arāsīs*) a las que pertenecen los nestorianos, jacobitas, julianistas[26] y maronitas[27].

Qurra", en *Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, de David Thomas y Barbara Roggema, vol. 1 (History of Christian–Muslim Relations 11), Leiden – Boston, MA, Brill, 2009, 461-62 (https://doi.org/10.1163/1877-8054_cmr_com_23573).

24 Cf. LAMOREAUX, *Theodore*, 27-39.

25 Hay al menos cinco tratados en los que Abū Qurra establece que el cristianismo es la verdadera religión frente a todas las demás: *El teólogo autodidacta*, *Contra los judíos*, *Que el cristianismo procede de Dios*, *Sobre la confirmación del Evangelio*, *Sobre las características de la verdadera religión*. Cf. LAMOREAUX, *Theodore*, 1-57.

26 "Followers of Julian of Halicarnassus (d. after 518), who broke with the Monophysites in the early sixth century over the question of the incorruptibility of Christ's body. In Theodore's day, it would seem that Julianists were to be found primarily in Armenia and Egipt": LAMOREAUX, *Theodore*, 61.

27 Teodoro entendía los maronitas defendían la existencia de una única voluntad en Jesucristo. Teniéndolos por monoteletas, los consideraba heréticos. El P. Pierre Dib, gran conocedor de la historia de esta confesión cristiana, presenta sólidos argumentos en defensa de la permanente ortodoxia de los maronitas. Pierre DIB, "Maronite (Église)", en *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1928. Por nuestra parte, pues, entenderemos que toda acusación que

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

Pero además nos señala que quiere hacerlo con un método que sea accesible a todos, y no solo a los doctos y eruditos. El suyo pretende ser un "método claro, un procedimiento lúcido (*maḥağa wāḍiḥa*) que puedan seguirlo tanto el sabio como el hombre común, tanto el filósofo como el mercarder"[28]. Vemos aquí que para el obispo melquita este tratado no es solo una obra destinada a la reflexión del "erudito" (*laṭīf al-ʿaql*), sino que tiene interés en que sus argumentos sirvan también para el "público general" (*al-ʿāmma*), aquellos que no están iniciados en la teología sobre la Iglesia y los concilios. Aparte del interés divulgativo del tratado, ha de notarse también que este es un texto dirigido no solo a los clérigos, puesto que cuando habla de los eruditos no asume que sean sacerdotes: Ab ū Qurra da por descontado que entre los laicos hay hombres eruditos que también han de estar interesados en averiguar cuál es la confesión verdaderamente cristiana.

Nótese que no se está hablando aquí de la participación de laicos en los concilios. Aunque intentaremos confirmarlo más adelante, creemos que no es arriesgado asumir que para Abū Qurra los laicos, ya sean pueblo llano o doctos eruditos, son receptores y no actores del producto de la reflexión hecha en los concilios. No entraremos en esta ocasión en el tema de la participación de los laicos en el Sínodo de Obispos. Este es un tema que a vueltas con la sinodalidad suscita bastante debate. Por un lado, el Sínodo de la Sinodalidad, aún en curso mientras se escriben estas líneas, da pie a la participación de laicos en las fases preparatorias y reuniones presinodales. La cuestión es si, al modo como está ya funcionando el *Synodale Weg* en Alemania, se abrirá la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos a la participación (con voz y voto) también de cualquier bautizado, aunque no pertenezca a la jerarquía. A la luz del canon 346, tan solo los obispos (y algunos miembros de institutos religiosos clericales) integran dicha Asamblea. No obstante, en su reglamentación actual, podría caber la participación en las asambleas sinodales de otros miembros "que no

---

Teodoro haga a los maronitas la está haciendo a toda confesión que haga profesión de monotelismo.

[28] Al-Basha, *Mayāmir, 155.*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

estén investidos del *munus* episcopal, cuyo rol vendrá determinado en cada ocasión por el Romano Pontífice"[29]. Escapa al alcance de este artículo entrar en detalle en esta cuestión actual, aunque sí intentaremos aclarar cuál puede ser para Abū Qurra el marco de participación de los laicos en la reflexión conciliar de la Iglesia.

4.1. ¿Cuál es la verdadera Iglesia?

Quizás podría pensarse que se puede entender que el cristiano es el que reconoce como revelados los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin embargo, no basta con esto para Abū Qurra, porque es un hecho de que la división entre los cristianos se debe a que "diferimos respecto el sentido (*min maʿānī*) de estos libros"[30].

Es importante aclarar cuál es el verdadero significado (*ḥaqīqat al- maʿānī*), porque no nos basta con compartir el texto revelado, pues sin esa unidad de significado, podría ser que cada uno está entendiendo (y más grave aún, adorando) a un Dios distinto. Esto, para Abū Qurra, sería "convertir el cristianismo en judaísmo y poner el objetivo en el vocablo y no en la comprensión (*bi-l-lafẓ lā bi-l-ʿaql*)"[31]. Se requiere, pues, una garantía de que podemos alcanzar ese sentido verdadero de la Escritura y de que podemos hacerlo por un método lo suficientemente claro para que todos puedan alcanzarlo. Abū Qurra cifra esa garantía en que "Cristo no habría descuidado este asunto y no habría dejado a este pueblo sencillo (*haḏihi al-ʿāmma*) sin un método claro que les condujera a este verdadero significado"[32].

¿Cuál es el método en cuestión? Como veremos a lo largo de la obra, es el del reconocimiento y obediencia a los

---

29 FRANCISCO, *Constitución apostólica Episcopalis Communio sobre el sínodo de los obispos*. (15 de septiembre de 2018). <https://shorturl.at/hquJZ> (consultado el 16 de mayo de 2024).

30 AL-BASHA, *Mayāmir*, 156.

31 AL-BASHA, *Mayāmir*, 156.

32 AL-BASHA, *Mayāmir*, 158.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

concilios ecuménicos ratificados por la autoridad del sucesor de san Pedro[33].

4.2. Justificación de los concilios por la historia de Israel

Según Abū Qurra, los concilios ya existían en la Antigua Alianza. En este sentido, menciona el caso de los jueces designados por Moisés. Cuando Moisés estaba agotado porque no daba abasto con la administración de justicia de mañana a la tarde, se le inspira la elección de hombres como jefes que tendrían autoridad delegada por él, salvo para los casos más arduos.[34] Más aún, en preparación a la muerte de Moisés, este designa a un sucesor perpetuo (*ḫalafan minhu lā yazūl ilā al-dahar*)[35]. Entendemos que se referiría a Josué, pero después especifica Abū Qurra que dicha tarea de sucesión la reciben en Israel la reunión (*ǧamʿ*) de los sacerdotes (*al-kahana*), levitas (*al-lāwiyyīn*) y jueces (*al-dayyān*). Teodoro sostiene que el Espíritu Santo concedió a esa "reunión" varias notas importantes. La suya es una autoridad conferida por el Espíritu Santo[36]. Nadie salvo ellos puede analizar definitivamente los

---

[33] Podemos añadir, pues, a Abū Qurra al elenco de teólogos orientales que reconocen la primacía del obispo de Roma no por motivos canónico-políticos, sino por una cuestión dogmática: la conexión de la sede romana con el primado de Pedro, príncipe de los apóstoles. No se encuentra Teodoro lejos del pensamiento de los teólogos y pastores bizantinos de su época, de los que se puede leer en C. Lorenzo Rossetti V., "Sul fondamento del primato pontificio: La ricezione della «petrinità» della sede romana in Oriente", *Gregorianum* 96/2 (2015) 265-84. Lamentablemente, debido quizá a que se encontraban políticamente sometidos al Imperio islámico y fuera del ámbito de la cristiandad, no siempre se tiene en cuenta la reflexión que los padres árabes realizaron, entre otros temas, sobre el primado petrino.

[34] Cf. Éx 18,13-27; Núm 11,16-30. Cf. el reciente estudio de este pasaje, también en clave de sinodalidad, de Paul Sciberras, "Jethro and Moses in Dialogue (Exodus 18: 8-26): Ethics of Communitarian Responsibility", *Religions* 14 (2023) 587 (https://doi.org/10.3390/rel14050587).

[35] Cf. al-Basha, *Mayāmir*, 159.

[36] *[al-]Rūḥ al-Qudus fa-asnada ḏalika alā ǧamʿ al-kahana*. Ha de notarse aquí que la expresión que Abū Qurra emplea para hablar de cómo el Espíritu Santo transmite esa autoridad al consejo de sacerdotes es un término de raigambre islámica: el *isnād.*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

asuntos (*naẓaran al-batta*). Son además destinatarios de la obediencia de todos los miembros del pueblo, "sean quienes sean, se vean a sí mismos sabios o no". La decisión tomada por la reunión, pues, ha de ser acatada por los miembros del pueblo, "estuvieran a favor o en contra de la misma". En definitiva, vemos que el criterio decisivo no era el consenso académico, la comprensión racional o lo favorable que le resulte a uno aquello que mandara la reunión de los sacerdotes. El criterio era que "obedecieran celosamente (*yantahū ʿazīmatan*) la decisión emanada de tal reunión"[37].

Esta obediencia nace de la confianza en el mismo Dios que los había salvado. Si hasta ahora había cuidado de ellos, "seguramente el Espíritu Santo guiaría sus mentes [las de los miembros de la reunión] a lo correcto y sólo permitiría que lo verdadero emanara de ellos, fueran cuales fuesen su inteligencia o circunstancias"[38]. Abū Qurra se incluye a sí mismo y a sus lectores en esa misma confianza cuando afirma: "Creemos y sabemos en nuestros corazones que el Espíritu Santo no habría permitido a esta reunión emitir una decisión que no fuera sino adecuada"[39].

4.3. Los concilios en la etapa apostólica

Partiendo de la base de que el Antiguo Testamento es "una imagen" (*ṣūra*) del Nuevo, el autor da por supuesto que es el mismo Espíritu Santo el que inspira un procedimiento similar para dirimir algún tema sobre la religión "acerca del cual los cristianos no estaban de acuerdo (*mā iḫtalafa fīhi*)"[40]. La diferencia es que, en lugar de a los jueces y sacerdotes de Israel, los cristianos debían remitir dicho asunto conflictivo al "concilio de los apóstoles" (*maǧmaʿ al- ṣalīḥīn*), que tiene a Pedro como "única cabeza" (*raʾs wāḥid*).

El ejemplo que aduce Abū Qurra es el del "concilio de Jerusalén" y la controversia en la Iglesia de Antioquía a propósito de la imposición de la circuncisión y la ley mosaica a

37 Al-Basha, *Mayāmir*, 160.
38 Al-Basha, *Mayāmir*, 160.
39 Al-Basha, *Mayāmir*, 160.
40 Al-Basha, *Mayāmir*, 160.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

los conversos desde la gentilidad[41]. El autor detalla cuál es el procedimiento que se llevó a cabo en la Iglesia apostólica y que es, para él, el modelo de referencia para todos los concilios posteriores. Además de una paráfrasis bastante fiel de lo relatado en Hch 15, el autor nos ofrece el siguiente resumen sintético:

> Cuando los dos grupos discutían esto en Antioquía, la Iglesia no aceptó la opinión ni de Pablo y Bernabé ni de los otros [los que querían imponer la ley mosaica]. Más bien, los remitieron a todos al concilio de los apóstoles, del cual san Pedro era cabeza y líder[42]. Cuando el concilio de los apóstoles había llegado a una decisión unánime en el asunto, emitieron su decisión con lo que pensaban era mejor y atribuyeron su decisión al Espíritu Santo[43].

Además, se subraya algo que ya se había dicho antes sobre el deber de obediencia y asentimiento que tenía Israel con respecto al concilio mosaico. Lo hace con expresiones muy firmes y rotundas:

> Nadie, sea anciano o joven, tiene permiso para singularizarse en su opinión al margen de este concilio ni para inducir a la Iglesia (***yuwʾizu ilā al-Kanīsa***) a que la acepte [cuando procede] de él solo. De hecho, la Iglesia ni siquiera aceptó esto de san Pablo o Bernabé al margen de la comunidad (***dūna l-ǧamāʿa***), aun cuando eran sol del mundo. Y nadie, ya sea obispo o patriarca o quien sea, tiene

---

41 Cf. Gál 2,1-14; Hch 15,1-33. Para una presentación sintética sobre los dos eventos eclesiales, cf. entre otros muchos Alexander J.M. Wedderburn, *Una historia de los primeros cristianos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 150), Salamanca, Sígueme, 2015, 167-183 (asamblea de Jerusalén), 183-192 (disputa de Antioquía). Sobre la asamblea de Jerusalén en clave de sinodalidad, cf. Maurizio Girolami, "Atti 15: un inizio di prassi sinodale nella chiesa nascente?", *Studia Patristica* 68 (2021) 17-28; José Manuel Hernández Carracedo, "Rasgos de sinodalidad en el libro de los Hechos de los Apóstoles", *Estudio agustiniano* 57 (2022) 5-26; Antonio Landi, "Paolo, testimone «sinodale»: Un'indagine alla luce degli Atti degli Apostoli", *Urbaniana University Journal* 86 (2023) 15-38, entre otros muchos.

42 ***mār Buṭrus raʾīs wa-imām***. Nótese el uso del término islámico ***imām***, que incluso ha pasado al español como "imán" o "imam" para referirse al que guía la oración ritual en el islam.

43 Al-Basha, *Mayāmir*, 163.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

permiso para decir a la Iglesia: "Acepta lo que digo yo, al margen de los apóstoles (*dūna l-ṣaliḥīn*)"[44].

Recapitulando, podemos extraer los hitos de lo sucedido en el "concilio de los apóstoles" en Jerusalén y que nos dan pie a elaborar un protocolo que, según Abū Qurra, sirvieran de guía para el modo de proceder en la Iglesia tras la etapa apostólica:

— Se produce un disenso en la Iglesia.
— No se escucha a las distintas opciones, por autorizadas que parezcan.
— Se remite el asunto a un concilio bajo la autoridad de Pedro.
— La decisión que emite se reconoce inspirada por el Espíritu Santo.
— Dicha decisión es inapelable y nadie puede desobedecerla, obcecarse en su propia opinión ni instar a la Iglesia a rebelarse.

4.4. Los obispos de Roma, los concilios y los herejes

A continuación, Abū Qurra pasa a delinear la historia de los concilios que se fueron convocando para responder a las diversas herejías que iban surgiendo. Lo hace en un estilo directo, apelando a las distintas iglesias que fueron separándose de la católica al rechazar cada uno de los concilios.

Llama la atención el énfasis que hace nuestro obispo en apelar a la autoridad de Pedro y sus sucesores como fundamento de la autoridad de los concilios y en la necesidad que tienen todos los cristianos de reconocerlos. En esta parte del texto, según Lamoreaux, parece haber algunas interpolaciones de los copistas posteriores. El editor pone entre corchetes las palabras que él interpreta como interpolaciones. Se trata de añadidos como "y los demás apóstoles" tras haber mencionado a Pedro y referencias a "ellos" cuando la lógica pediría que dijera "él" (refiriéndose a Pedro). Para Lamoreaux, estas interpolaciones se deberían a que los copistas del texto pertenecían no ya a la comunión católica, sino a las Iglesias

[44] AL-BASHA, *Mayāmir*, 163.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

separadas de Roma que no aceptaban la autoridad del sucesor de Pedro. Las menciones que Teodoro hace en exclusividad a Pedro ofenderían a estos copistas que, en consecuencia, añadirían menciones a los demás apóstoles, relajando así la centralidad del ministerio petrino, presente en el texto original de Abū Qurra[45].

De hecho, el recurso a la autoridad de Pedro queda claro en los primeros párrafos de este apartado. Abū Qurra recoge la tradición patrística que con apoyo escriturístico caracteriza a Pedro como "el cimiento de la Iglesia" (***asās al-Kanīsa***) en relación con Mt 16,18ss, el "elegido para pastorearla" (***al-maḫṣūṣ bi-l-raʿiya***) en alusión a la misión encargada en Jn 21,15-17, y quien está encargado de "tener compasión de sus hermanos y reafirmarles" (***al-maʾmūn ān yaʿṭifa ʿalā iḫwatihi wa-yuṯabbitahum***), con el lenguaje empleado en Lc 22,32[46].

Pero lo más interesante es que no solo se hace referencia a la misión que Pedro personalmente recibió de Cristo, sino que también se argumenta a favor de la sucesión apostólica, con un especial acento en la figura del obispo de Roma. Hemos de reconocer que esto no deja de resultar notable viniendo de un autor oriental. En esencia el argumento de Abū Qurra se desarrolla de la siguiente manera. Está claro que, de haber sido la de Pedro una misión exclusivamente personal, tras la muerte de este la Iglesia se habría quedado sin alguien que

---

45 El mismo Lamoreaux afirma en la nota 47: "One wonders whether the bracketed materials here and in what follows are not scribal interpolations an emendations —in short, attempts to bring Theodore more nearly into the fold of later orthodox ecclesiology. Their presence clearly offends against the sense of Theodore's argument, which requires the bishop of Rome alone as guarantor of the six councils". Lamoreaux, *Theodore*, 68. Un ejemplo de interpolación lo subrayamos en la frase siguiente: "Si alguien dice que Cristo se refería con estas palabras solo a Pedro personalmente *y a los apóstoles mismos* (***wa-l- ṣalīḥīn bi-aʿyānihim***), esta persona está provocando que la Iglesia carezca de alguien que la fortalezca después de la muerte de san Pedro", Al-Basha, *Mayāmir*, 164. Lo mismo más adelante, cuando se dice: "Si con estas palabras en el Evangelio [Cristo] se refería solo a san Pedro *y a los apóstoles mismos*...", Idem, 165. En nuestra opinión, la interpretación de Lamoreaux es acertada y el texto que salió de manos de Abū Qurra no haría aquí mención a los apóstoles, sino solo a Pedro.

46 Cf. al-Basha, *Mayāmir, 164*.

la "fortaleciera" (*lā muṯabbit lahā*)[47]; "privada del consuelo" y sin nadie que "la liberara de esos herejes" (*yanquḏuhā min haʾulāʾi al-arātīqiyyīn*) que Teodoro identifica con las "puertas del infierno" (*abwāb al-ǧaḥīm*) que no "prevalecerían sobre la Iglesia" (*lā taġlubu l-Kanīsa*) según la promesa de Cristo, en directa referencia a Mt 16,18[48]. Así pues, argumenta Abū Qurra, con esta promesa Cristo no podría haberse referido a Pedro, sino también "a los titulares de la sede de san Pedro" (*wulā martabat mār Buṭrus*)[49]. Queda así fundamentada la autoridad de los obispos de Roma en la sucesión apostólica directa desde Pedro. Además, nuestro autor concluye elogiando la labor de los papas que hasta ahora "han seguido fortaleciendo a sus hermanos" y expresa su confianza en que seguirán realizando esa misión "mientras dure esta era presente" (*mā baqiya al-dahr*)[50].

Tras la justificación petrina de los concilios, Abū Qurra pasa a hacer un repaso de los seis concilios, que es, a nuestro modo de ver, el núcleo principal de este ensayo. El esquema general que se sigue para hablar de todos los concilios se ajusta básicamente al modelo que se esbozó al hablar, más arriba, del concilio de Jerusalén[51]. Son tres los apartados que se tratan para cada concilio: la forma en que se convocó, las conclusiones a las que llegó y las recriminaciones de nuestro obispo a los herejes que discuten cada concilio. Por razones de claridad, para que se puedan observar de manera sinóptica los paralelismos entre las respuestas que Abū Qurra da a cada herejía, presentamos en el anexo final el texto completo de este apartado en columnas.

---

47 AL-BASHA, *Mayāmir,* 164.

48 La referencia evangélica aparece en la misma edición árabe. Cf. AL-BASHA, *Mayāmir,* 165.

49 Nótese que emplea un término técnico propio de la administración imperial islámica: *wulā*, plural de *wāli*.

50 AL-BASHA, *Mayāmir,* 165.

51 Con la excepción de que el quinto, Constantinopla II, no se aborda en más de dos líneas, dado que no existe en tiempo de Abū Qurra ninguna herejía que siguiera defendiendo lo que éste condenó.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

4.5. Tres posibles objeciones para poder despreciar los concilios

Teodoro pasa después a analizar las tres objeciones que los herejes (*al-harāṭīqiyyīn*)[52] arguyen para poder despreciar lo decretado por un concilio. A saber: que el concilio en cuestión se hubiera equivocado en sus conclusiones, que hubiera sido convocado por un emperador y que hubiera modificado la doctrina contra el mandato de anteriores concilios. Analizamos cada una de las objeciones y las refutaciones que Abū Qurra presenta para cada una de ellas.

4.5.1. El concilio se equivocó en sus conclusiones

A la primera posible objeción le dedica Abū Qurra pocas líneas. La ataja diciendo que cualquiera que acuse a la Iglesia de ignorancia (*ǧahl*) o desviación (*ǧawr*) se está "arrogando el derecho a examinar lo que el Espíritu Santo no le ha permitido examinar ni a él ni a nadie"[53]. El obispo melquita es muy tajante en su refutación a quien ofrezca esta objeción, acusándole sin más de estar "preso del orgullo".

Amparándose en la ley de Moisés[54], a propósito del episodio veterotestamentario del que hablábamos más arriba, no tiene reparos Abū Qurra en advertir a los que esgrimen este primer argumento de que se encuentran en peligro de "muerte espiritual" (*al-mawt al-rūḥānī*) de la que no podrán escapar (*lā maḥīṣ lahu*) porque se arrogan el derecho a no someterse (*ḏalla*) a la decisión del concilio.

---

[52] Así lo escribe ahora (AL-BASHA, *Mayāmir,* 170), cuando antes había preferido *al-arātīqiyyīn*. Diríamos que esto da muestra de que existía en esta época vacilaciones sobre la pronunciación del espíritu áspero de la palabra griega.

[53] AL-BASHA, *Mayāmir* 170.

[54] Aprovechamos aquí para resaltar que para referirse a la "Ley" de Moisés nuestro autor emplea siempre en este tratado el préstamo griego *al-nāmūs,* existiendo otra posibilidad, *al-tawrāa,* más común en el lenguaje islámico y que el propio Abū Qurra emplea en otros tratados, como el que Lamoreaux traduce *On the Trinity* (AL-BASHA, *Mayāmir* 46).

4.5.2. El concilio fue convocado por un emperador

Con esta objeción entramos en el delicado tema de la relación entre la Iglesia y las autoridades civiles. En la actualidad la reflexión magisterial ha avanzado mucho tratando de establecer con claridad cuál es el papel propio de la autoridad eclesiástica y cuál es el espacio que esta le deja a las autoridades civiles en cuanto a la intervención en asuntos eclesiales[55]. Abū Qurra se encuentra en un momento peculiar de la historia del desarrollo de esta doctrina eclesial, como heredero del legado bizantino y a la vez súbdito de unos señores que ya no son cristianos. Cuando hace memoria de los emperadores que gobernaban durante el periodo de la historia de los seis concilios que él está relatando, se percibe en nuestro autor una simpatía por estos emperadores y su intervención en los asuntos eclesiásticos. Por nuestra parte, hemos de intentar mirar con frialdad el hecho de que el emperador convocara los concilios, partiendo de la premisa de que esto, en principio, no es necesariamente malo. Así desde luego lo piensa Teodoro, que viene a refutar la objeción que nos ocupa con los siguientes tres argumentos.

Primero, el hereje entra en contradicción, porque si rechaza el concilio que lo condena por haber sido convocado por un emperador, debería por la misma razón rechazar también los concilios anteriores, y no lo hace.

Segundo, no hay nada malo en que los concilios hayan sido convocados por emperadores. Hay que dar gracias a Dios por "haber humillado a los emperadores ante la Iglesia, para

---

55 La Iglesia siempre ha reconocido la legítima autoridad civil, a la luz del Nuevo Testamento ("al César lo que es del César", Mt 22,21 y "quien resiste a la autoridad, resiste al orden establecido por Dios", Rom 13,2), pero sin olvidar que la autoridad civil no debe nunca "exceder su competencia". Pablo vi, *Declaración Dignitatis Humanae sobre la libertad religiosa* (7 diciembre 1965), 3. <https://shorturl.at/n05JF> (consultado el 20 de mayo de 2024). En relación con esto, es significativo cómo "con toda delicadeza" el concilio pide a las autoridades civiles que renuncien a toda intervención en el nombramiento de obispos, incluso cuando esto constituyera un privilegio de esas mismas autoridades "de que disfrutan por privilegio o costumbre". Ídem, *Decreto Christus Dominus sobre el ministerio pastoral de los obispos* (28 octubre 1965), 20. <https://shorturl.at/yamcu> (consultado el 20 de mayo de 2024).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

que pudieran ponerse al servicio de sus padres y maestros"[56]. Es muy importante señalar que el papel de los emperadores se limitó al de la gestión externa de los concilios. Teodoro aclara que "el emperador mismo no tenía competencia ni para reflexionar en temas religiosos ni para confirmar la decisión del concilio en modo alguno". En lo que respecta a las decisiones magisteriales tomadas por los concilios, no solo los emperadores no intervinieron, sino que acataron sencillamente lo que la Iglesia decidió autónomamente: "todo lo que hizo fue servir a los padres, escuchándolos y obedeciéndoles, recibiendo todo lo que ellos decidieron en temas de religión, sin participar en modo alguno en sus reflexiones"[57].

Por último, Abū Qurra insiste en la necesidad de un magisterio sólido que sirva de "muro de la Iglesia" (*ḥāʾiṭ al-Kanīsa*) frente a cualquier hereje que pueda surgir, como "lobo salvaje" (*ḏiʾb ḫāṭif*). Si por repugnancia a la legítima intervención de los emperadores en la historia de los concilios rechazamos sus decretos (en bloque o individualmente), estaríamos "anulando todo lo que los cristianos tenemos y [yendo] de vuelta al punto en que lo único a lo que podemos agarrarnos es al Antiguo y Nuevo Testamento". Ya se hablaba de esto al comienzo del *maymar* cuando se decía que al cristianismo no le basta con tener los libros sagrados, sino que hay que tener medios para poder aclarar el significado verdadero de dichos libros. Vuelve Abū Qurra a acusar a los que se oponen a los concilios de haber "corrompido completamente la religión y convertido el cristianismo en judaísmo"[58]. Esta forma suya de expresarse puede resultar dura a la sensibilidad actual. Sin embargo, creemos sigue siendo válida en cuanto al fondo, pues advierte del riesgo real de convertir al cristianismo en una religión en la que no hay o definitivo autorizado en las controversias, dejándola expuesta a desnaturalizar el depósito de la fe de cuya conservación y florecimiento es responsable[59].

---

[56] Al-Basha, *Mayāmir*, 172-73.

[57] Al-Basha, *Mayāmir* 173.

[58] Al-Basha, *Mayāmir* 173.

[59] Esta es una preocupación que la Iglesia conserva y sigue expresando hoy, aunque naturalmente lo haga con otros acentos: "El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido

4.5.3. El concilio modifica la doctrina contra el mandato de anteriores concilios

El ataque de Teodoro a esta tercera objeción se centra en la consideración de que los herejes no entienden lo que pretendieron los concilios con sus decretos. Empleando una analogía médica, sostiene nuestro autor que esas decisiones no fueron sino "una medicina" (*dawāʾ*) dispuesta por la providencia para sanar a la Iglesia de las distintas herejías a las que describe como "enfermedad" (*dāʾ*). Pero que para una enfermedad haya que emplear una medicina no implica que, de aparecer enfermedades ulteriores, no se puedan seguir empleando otras medicinas.

> [Ningún] concilio dijo a la Iglesia: "Si la enfermedad de otra herejía molesta a la Iglesia después de la enfermedad de la herejía que anatematizó, los santos padres, sus médicos (*aṭbāʾuhā*), no deben reunirse para eliminar esa enfermedad de ella, como eliminó la enfermedad que la molestaba en su momento"[60].

Pero antes de ello, Abū Qurra introduce una reducción al absurdo contra la objeción que nos ocupa. Si consideramos que un concilio aceptado prohibió que se añadiera o quitara nada a lo decidido porque no quería que hubiera concilios posteriores, habría que "anular todos los concilios, del primero al último", porque ya san Pablo anatematizó (*fa-huwa maḥrūm*) a cualquiera (ya fuera un ángel o el mismo Pablo) que anunciara un evangelio distinto al que él había enseñado[61]. Está claro para Abū Qurra que impedir la posibilidad de los concilios no

---

confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer". Pablo vi, *Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación* (18 noviembre 1965), 10. <https://shorturl.at/JkhMw> (consultado el 20 de mayo de 2024).

60 Al-Basha, *Mayāmir*, 174.

61 Se refiere a Gál 1,8, aunque en la edición de Basha no aparece la referencia de manera explícita. Al-Basha, *Mayāmir* 174.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

es lo que san Pablo pretendía con esa advertencia y que seguir este razonamiento "volvería a convertir el cristianismo en judaísmo"[62], que no puede recurrir más que a las Escrituras y no tiene ninguna otra autoridad legítima infalible.

Con todo, la cita a san Pablo hay que entenderla bien y no se pueden "malinterpretar (*biʾsamā fahamtum*) las palabras de los padres"[63]. Nuestro autor recupera aquí la analogía sanitaria que identifica la herejía con la enfermedad (*al-amrāḍ*, *al-asqām*) la sana doctrina con la medicina y a los padres conciliares con los médicos y que con algunas diferencias ya le había servido en otros tratados para discernir la verdadera religión[64]. Aquí la emplea para aclarar que cuando san Pablo prohíbe aceptar novedades no se está refiriendo a que no haya que combatir las nuevas herejías con nuevas medicinas con que defender a la Iglesia (*yadfaʿūnahā bihi*) La Iglesia tiene autoridad (*sulṭān*) para ello y negarlo es fruto de un engaño del demonio, "el enemigo de la descendencia de Adán" (*ʿaduwu ḏurriyyaᵗⁱ Ādam*) , que ha inducido a los herejes a algo gravísimo, porque "quien blasfema (*ǧaddafa*) contra la decisión de uno de los concilios, blasfema contra el Espíritu Santo"[65].

Como vemos, el hecho de afirmar, como hacen los herejes, que el concilio que les expulsó (*ṭaraḥa*) estaría anulando un concilio anterior reviste para Abū Qurra de una especial gravedad puesto que sería sostener que ese concilio posterior no estaba inspirado por el Espíritu Santo y que la segunda Persona de la Trinidad se ha anulado a sí mismo (*naqaḍa ʿala nafsihi*). Sostener esto sería, para nuestro autor, signo de ser "duro de mente" (*ġalīẓu l-ʿaql*) porque el que tal hace se estaría arrogando la "autoridad para entreverar (*tušriku*) la propia reflexión con la del concilio". De nuevo, Abū Qurra, preocupado por la salud espiritual de los herejes, hace un llamamiento a

---

62 Al-Basha, *Mayāmir* 175.

63 Al-Basha, *Mayāmir, 175.*

64 Nos parecen claras las similitudes entre la analogía médica que leemos en al-Basha, *Mayāmir* 175-176, y la que puede leerse en el *Theologus Autodidactus*, en Lamoreaux, *Theodore*, 1-25. Dentro de ese tratado, la analogía médica aparece en la "parábola del rey escondido", 6-9.

65 La alusión a Mc 3,29 la hace notar Lamoreaux, *Theodore*, 78, pero no al-Basha, *Mayāmir*, 176.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

la obediencia y la sumisión a la Iglesia en virtud del Espíritu Santo. Con palabras a las que no está acostumbrada la sensibilidad actual, el obispo melquita hace un llamamiento desesperado para que los herejes vuelvan a la comunión eclesial y dejen entrar al Espíritu Santo en sus corazones:

> Sabed que todo el que se aleja (**khālif**) de estos sagrados concilios, sufrirá la muerte espiritual. El Espíritu Santo dejará de habitar en vuestros corazones, así que considerad quién habitará en vosotros[66].

4.6. Exhortación a los herejes y conclusión del autor

Antes de concluir, Teodoro acusa a los herejes de parecerse a los escribas de los judíos y los fariseos (*aḥbāri l-yahūd wa-l-fārisiyyīn*) que con los "turbios coágulos de sus mentes" (*ḫaṯirati ʿakiri ʿuqūlihim*) y "las calumnias sobre Él" (*al-iftirāʾ ʿalayihi*) impedían que la gente sencilla de entre los judíos aceptara a Jesús como Mesías. Asimismo, se dirige a los herejes que han engañado a "estos pobres" (*haʾulāʾi al-masākīn*) —refiriéndose a los seguidores de los heresiarcas— confundiéndoles con la "estupidez de vuestras mentes" (*faẓāẓat ʿuqūlikum*)[67] y la "oscuridad de vuestros intelectos" (*ẓalmat aḏhānikum*). Les han conducido a la perdición cuando "[han] convocado a la gente diciendo: «¡Venid todos a mí! Dudad de este concilio y creed en mí, ¡porque yo soy más sabio y mejor amigo vuestro (*aʿlam wa-anṣaḥ lakum*) que este concilio!»"[68].

Transpira en estas acusaciones, de nuevo, el celo apostólico de Teodoro, que está preocupado por la posible condenación de los cristianos sencillos que se vean engañados por

---

[66] Sutilmente se advierte a los herejes de qué espíritu puede sustituir al Espíritu Santo cuando éste abandona el corazón del creyente. Entendemos, por el contexto, que se refiere al "enemigo de la descendencia de Adán". En cuanto a la referencia a la muerte espiritual, para no herir más sensibilidades, seguimos la lectura de LAMOREAUX, *Theodore*, 79 conforme a Samir (nota 115), que modifican la versión más dura de AL-BASHA, *Mayāmir*, 177: "*fa-inna al-Masīḥ yumītuhu l-mawta l-rūḥānī*".

[67] Tiene más sentido esta lectura de LAMOREAUX, *Theodore*, 79 siguiendo a Samir (nota 121) que el *faḍāḍa* que aparece en AL-BASHA, *Mayāmir*, 178.

[68] AL-BASHA, *Mayāmir*, 178.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

estos falsos pastores: "No puedo sino asombrarme por estos infelices (*min haʾulāʾi al-ašqiyāʾ*) que abandonan los santos concilios, a los que les conducía la orden del Espíritu Santo, mientras que os han puesto a sus mandos"[69]. Las referencias escriturísticas abundan cuando se caracteriza (ya a los líderes de las herejías junto a sus seguidores) como al "ciego que guía a otro ciego" (*aʿmā yaqwadu aʿmā*) de Mt 15,14, o a un "maestro del error" (*muʿallim al-ḍalāla*), al que se escucha por el "cosquilleo de las orejas" (*bi-daġdaġat masāmiʿihim*), de lo que ya se advierte en 2Tim 4,3.

Teodoro concluye el tratado con su habitual tono orante[70], incluyendo en su oración a toda "la comunidad de la ortodoxia y a los hijos de la Iglesia" (*maʿšar al-urṯūḏuksiyya wa-abnāʾ al-Kanīsa*). Su oración está dirigida primero "a Cristo nuestro Dios" (*al-Masīḥa ilāhanā*), para glorificarlo y agradecerle (*numağğidu wa-naškuru*) por haber hecho obediente y fiel a la Iglesia ortodoxa, de manera que se encuentra protegida y segura frente a Satán, el lobo salvaje[71] que busca devorar a los creyentes. Las últimas líneas concluyen con una invocación al Espíritu Santo a quien se le pide "conocimiento de Cristo [...] para nuestra salvación" (*maʿrifat al-Masīḥ [...] fī šaʾn ḫalāṣinā*) y una doxología final a la Santísima Trinidad.

Nos detenemos algo más en la segunda parte de la oración, puesto que nos parece más elaborada y la que presenta

---

69 Preferimos leer aquí un plural en el pronombre enclítico al singular *amkanūka* que aparece en AL-BASHA, *Mayāmir*, 179. Creemos que así lo lee también LAMOREAUX, *Theodore*, 80, aunque no hay ninguna nota que justifique su traducción.

70 Con una oración, o al menos con una invocación y glorificación de la Santísima Trinidad, terminan todos los tratados de la colección que presenta AL-BASHA, *Mayāmir*, así como dos de los tratados que no están presentes en esta edición y que traduce LAMOREAUX, *Theodore*, a saber: *That Christianity is from God* (pp. 41-47), *On the Union and the Incarnation* (pp. 103-108).

71 En LAMOREAUX, *Theodore*, 81 se conecta esta expresión con 1Pe 5,8 (nota 132). Aunque entendemos que en ambos casos se compara a Satanás con un depredador de almas, en la epístola no es lobo sino león. Quizás Abū Qurra manejara en su momento una traducción distinta que ofreciera la variante del lobo, o quizás tuviera en mente Mt 7,15, donde Jesucristo advierte contra los falsos profetas, que vienen "vestidos de oveja, pero por dentro son lobos rapaces".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

un tono más poético. Se dirige, de nuevo, "a nuestro Señor y Dios Jesucristo" (*li-Rabbinā wa-Ilāhinā Yasūʿ al-Masīḥ*), a quien ahora se le pide (*nasʾalu*) lo siguiente:

> ... que nos conceda siempre permanecer firmes en la roca (*ṣaḫra*) de la santa Iglesia y nos dé a beber del cáliz de sus enseñanzas, hasta que nos embriaguemos de amor por él con una embriaguez que llene nuestras mentes y abra nuestros corazones a la obediencia a él y al seguimiento de sus mandamientos, por los que viviremos y heredaremos el reino de los cielos preparado para todos los que están edificados sobre el cimiento de san Pedro, el del Espíritu Santo[72].

En la firmeza de la roca podríamos ver una alusión velada a Pedro, que va a mencionarse ya explícitamente al final como cimiento de la Iglesia en conexión. Ese papel de fundamento de la Iglesia le viene a Pedro, como hemos visto a lo largo del *maymar*, por intervención del Espíritu Santo, y aquí se resalta esa conexión hasta en la forma literaria de conectar al apóstol con la tercera Persona: "el cimiento de san Pedro, el del Espíritu Santo".

El texto toma un tono poético y un tanto alambicado con el periodo que comienza con el "cáliz de las enseñanzas". Mediante el uso de pronombres enclíticos se juega con las conexiones internas de los sintagmas de esta parte de la oración. Así, las "enseñanzas" tendrían que ser las de la Iglesia, por el enclítico femenino en *taʿlīmiha*. Menos claro está el "amor por él". El enclítico masculino en *bi-ḥubbihi* nos indica que el amor puede ser por el cáliz del que se hablaba antes, en caso de que se diera que *kaʾs* tenga género masculino aquí, en lugar del habitual femenino, o por Cristo. Nos inclinamos por esto último, por lo que se dice a continuación: los enclíticos en "la obediencia a él" (*li-ṭāʿatihi*) y "sus mandamientos" (*waṣāyāhu*) no pueden sino estar referidos a Cristo.

---

[72] AL-BASHA, *Mayāmir*, 179.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

5. CONCLUSIONES

El objetivo principal de este ensayo es sostener la autoridad de los seis primeros concilios ecuménicos para defender que la ortodoxia reside solo en aquella Iglesia que los reconozca todos. Abū Qurra no entra a defender los concilios por la razonabilidad de su contenido. No analiza si los decretos de cada concilio son defendibles filosófica o teológicamente. No apela a la fundamentación escriturística o a la razonabilidad teológica de sus conclusiones. No le importa aclarar que la declaración calcedoniana y sus matizaciones posteriores (Constantinopla II y Constantinopla III) son la mejor manera de hablar de Cristo o de fundamentar una correcta soteriología. En ningún momento entra a analizar las definiciones en sí. Su argumentación trasciende todo esto y es de carácter eminentemente eclesiológico: la credibilidad fundamental que tienen esos concilios se apoya en el hecho de ser ratificados por el Papa, que por ser sucesor de san Pedro detenta, por gracia del Espíritu Santo, la máxima autoridad de la Iglesia. Aunque Teodoro no define la infalibilidad, pensamos que de su reflexión se puede inferir que se encuentra implícita en ella. Se subraya con insistencia la inspiración del Espíritu en el gobierno de la Iglesia, en la autoridad del concilio y en la llamada a la obediencia (y esta sí que se justifica recurriendo a las Escrituras). Los que obedecen los decretos de los concilios están en comunión con Cristo que instituyó a Pedro con los apóstoles y a sus sucesores, de manera que la autoridad del mismo Cristo, por la acción del Espíritu Santo, se perpetúa en la Iglesia en las personas de los obispos en comunión con el Papa. Creemos que con esto quedan respondidas las preguntas que nos hacíamos al principio de este artículo.

En esencia, esas preguntas iniciales podrían reformularse como sigue: ¿en qué nos basamos para afirmar que los concilios, ciertas reuniones en la Iglesia, tienen autoridad y fiabilidad para resolver, con conclusiones definitivas, los problemas que la aquejan? Ya hemos dicho que no puede ser el consenso académico o meramente racional entre todos los reunidos. Este, a veces, no se da sin mucha discusión y siempre puede haber cristianos muy formados y reconocidos que disientan de lo que el concilio determina. Esencialmente, el fundamento es

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

la asistencia del Espíritu Santo, prometida a su Iglesia mientras se mantenga vinculada a los apóstoles y sus sucesores. Pero no cabría esperar que la fuente de autoridad y fiabilidad fuera solo el consenso entre los sucesores de los apóstoles. Debe haber algo más, pues cuando hay un disenso entre los sucesores mismos de los apóstoles (cosa que puede suceder y, de hecho, ha sucedido), ¿a dónde han de mirar los católicos? Ya hemos visto que no podemos basarnos solo en las Escrituras, ni siquiera en la Tradición. Necesitamos un árbitro y el colegio de los obispos no puede ser esa fuente definitiva de autoridad, por el disenso en el que se pueden encontrar ellos mismos. En el texto que hemos estudiado vemos que se subraya insistentemente que hay un apóstol en particular que tiene especial autoridad. Se trata de Pedro, y sus sucesores, los obispos de Roma. La respuesta por la fiabilidad está en la comunión con un sucesor concreto del príncipe de los apóstoles: la autoridad del obispo de Roma. Aunque en esta época no hemos llegado aún al desarrollo doctrinal que marcará las condiciones y límites de la infalibilidad papal[73], para Abū Qurra, es el ministerio petrino, recibido de Cristo mismo, el que nos asegura el estar vinculados y en comunión con la fe que la Iglesia siempre y en todo momento ha mantenido y, en definitiva, con Cristo mismo.

Pretendíamos que el acercamiento a este *maymar* de Abū Qurra nos iluminara a propósito de la sinodalidad tal y como quiere vivirla la Iglesia católica hoy. El propósito del tratado de Abū Qurra es analizar los concilios y las fuentes de la autoridad de los mismos para argumentar una defensa de la comunión calcedoniana frente a otras comunidades eclesiales. Pero las conclusiones a las que llega no se escapan tanto que no puedan iluminar el actual concepto de sinodalidad. Factores como la fundamentación del magisterio autorizado en la Iglesia, la centralidad del ministerio petrino, la necesidad de estar vinculados a la sana tradición eclesial (por medio de la sucesión apostólica y el reconocimiento de la doctrina que

[73] Habrá que esperar, como se sabe, a Pío ix, *Constitución dogmática Pastor aeternus sobre la Iglesia de Cristo* (18 de julio de 1870) (DH § 3050-3075) para encontrar una definición dogmática sobre la infalibilidad papal que facilite la reflexión teológica sobre el tema que aún continúa hoy.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

está ratificada por el Espíritu Santo) son elementos que hemos encontrado en este tratado. Si se tienen en cuenta, creemos que pueden ayudar a que el proceso sinodal se mantenga en sintonía con el Espíritu que guía a la Iglesia y a salvo de desviaciones que rompan la unidad de la Iglesia entre sí y su unión con Cristo.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 235-271

ANEXO – LOS OBISPOS DE ROMA, LOS CONCILIOS Y LOS HEREJES

	NICEA	CONSTANTINOPLA I	ÉFESO	
Convocatoria del Concilio	No sabes que cuando surgió Arrio	Cuando surgió Macedonio y dijo ciertas cosas sobre el Espíritu Santo,	Cuando surgió Nestorio y dijo ciertas cosas de Cristo, la Iglesia desdeñó sus palabras y,	
	por orden de ningún otro sino del obispo de Roma, se convocó un concilio contra él.	de nuevo, por orden del obispo de Roma, se convocó un concilio contra él en Constantinopla	como era su costumbre, lo remitió al santo concilio. Por orden del obispo de Roma, se convocó un concilio contra él en Éfeso	
	Este santo concilio anatematizó a Arrio y su herejía y la Iglesia aceptó este concilio y rechazó a Arrio,	Este santo concilio le anatematizó y la Iglesia aceptó este concilio, justo como había aceptado el primer concilio, y expulsó a Macedonio como había expulsado a Arrio. Por medio de estos dos concilios, la Iglesia aprendió a decir que el Hijo y el Espíritu son de la misma naturaleza del Padre y que cada uno de ellos es Dios, eternamente con y del Padre.	Este santo concilio le expulsó y declaró falsas sus enseñanzas, y la santa Iglesia aceptó ese concilio, expulsó a Nestorio y rechazó sus enseñanzas.	
	justo como en tiempos anteriores la Iglesia de Antioquía había aceptado la carta de los apóstoles y rechazado a los herejes que les habían enseñado a circuncidarse y observar la ley.	La Iglesia aceptó estos dos concilios de la misma manera que la Iglesia de Antioquía había aceptado anteriormente el concilio de los apóstoles.		
		Justo como la Iglesia de Antioquía no tenía competencia para juzgar junto con los apóstoles, así tampoco ningún individuo tenía competencia para juzgar junto con estos dos concilios. Justo como lo que los apóstoles escribieron en tiempos anteriores a la Iglesia de Antioquía no era nada menos que el pensamiento del Espíritu Santo, así también la Iglesia no tiene dudas de que el pensamiento de estos dos concilios es el pensamiento del Espíritu Santo.	La Iglesia sabía que no tenía competencia para juzgar junto con ese concilio, sino que, más bien, se le exigía seguir ese concilio por causa del Espíritu Santo, como ya	

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

	Calcedonia	**Constantinopla III**
	Cuando surgieron Eutiques y Dióscuro y dijeron ciertas cosas sobre Cristo,	Macario, Ciro y Sergio surgieron entonces y dijeron ciertas cosas de Cristo.
	la Iglesia desdeñó sus palabras y los santos padres se alzaron para discutir contra ellos. Sin embargo, la Iglesia no aceptó la opinión ni de aquellos dos ni de los que estaban discutiendo contra ellos.	La Iglesia desdeñó su enseñanza y los padres les salieron al combate, debatiendo con ellos y resistiendo a sus enseñanzas. La Iglesia, sin embargo, estaba determinada a no aceptar ni su opinión ni la de aquellos que los estaban debatiendo.
	Más bien, como era su costumbre, los remitieron a los dos al santo concilio. Por orden del obispo de Roma, se convocó el cuatro concilio contra ellos en Calcedonia.	En lugar de ello, los remitieron a todos al concilio según era su costumbre. Por orden del obispo de Roma, se convocó el sexto santo concilio en Constantinopla [III].
	Los anatematizó y declaró falsas sus enseñanzas, y la Iglesia aceptó las palabras de este concilio, justo como había aceptado los tres primeros concilios, expulsando a Eutiques y Dióscuro y rechazando sus enseñanzas.	Los anatematizó y declaró falsas sus enseñanzas, y la santa Iglesia aceptó este concilio justo como había aceptado los concilios anteriores, distanciándose de Macario y sus secuaces y despreciando sus enseñanzas.
	La Iglesia sabia, después de todo, que no tenía competencia para juzgar junto con ese concilio y	
	tenía confianza en que la decisión del concilio era con seguridad la decisión del Espíritu Santo.	

	NICEA	CONSTANTINOPLA I	ÉFESO	
Recriminación al hereje			Respecto a ti, nestoriano, sábete que estás en el error. Te has resbalado de la roca sobre la cual se construyó la Iglesia. Te has exiliado de Cristo. Te has separado de aquellos que habitan en él. Todo esto porque no aceptaste la decisión del santo concilio; pese a que el Espíritu Santo te exige que lo aceptes y no es nada menos que la decisión del mismísimo Espíritu Santo. Es admirable que hayas seguido a Nestorio, incluso aunque no se te ordenó que lo siguieras.	
		Anteriormente, la Iglesia de Antioquía no aceptó la opinión ni de Pablo ni de Bernabé ni de los demás hasta que los hubo remitido al concilio de los apóstoles. Aguardó entonces a la decisión de dicho concilio, y cuando ésta llegó, se vio confortada por ella. Del mismo modo, la Iglesia no aceptó la opinión ni de Arrio ni de Macedonio ni de los santos padres que se les opusieron entonces hasta que hubo remitido el asunto al santo concilio. Aguardó entonces su decisión, y cuando ésta llegó, la aceptó, viéndose confortada y regocijada por ella.	Lo has situado por encima tanto de san Pablo como de Bernabé. Mientras que la Iglesia consideró mejor no aceptar a aquellos dos, incluso aunque eran la luz de la humanidad, tú has aceptado a Nestorio y abandonado al santo concilio, incluso aunque era necesario que lo siguieras	

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

	Calcedonia	**Constantinopla III**
	Respecto a ti, jacobita,	Respecto a ti, maronita,
	¿cómo es que aceptas los primeros tres concilios, sometiéndote a ellos, sin considerarte competente para juzgar junto con ellos, pero no aceptas este cuarto concilio? ¡No!	
	Has preferido a Eutiques y Dióscuro antes que a él,	tú te sometes y aceptas el primero, el segundo, el tercero y el cuarto concilio, y no te consideras digno de tocar sus opiniones, tal cual te ordenó el Espíritu Santo. ¿Por qué, pues, cuando se trata del sexto concilio, te olvidas del mandato del Espíritu Santo y te embriagas hasta el punto de nunca recobrar la sobriedad?
	situándolos por encima tanto de san Pablo como de Bernabé. Mientras que la Iglesia no consideró adecuado aceptar lo que aquellos dos tenían que decir, incluso aunque eran el sol del mundo, tú has aceptado las opiniones de Eutiques y Dióscuro.	

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

	NICEA	CONSTANTINOPLA I	ÉFESO	
Recriminación al hereje			Te has establecido sobre un débil cimiento. Has puesto tu fe en la mente de un ser humano. Has abandonado la ayuda del Espíritu Santo. Sábete que no tienes excusa. Después de todo, has aceptado la decisión de los primeros dos concilios, sometiéndote a ellos sin debatir, justo como te ordeno el Espíritu Santo. Tu alma se ofendió por este tercer concilio, sin embargo, a pesar de que el Espíritu Santo te ordenaba aceptarlo como te había ordenado aceptar los concilios anteriores. Has puesto tus propias nociones al nivel de las suyas. Has dejado de confiar en el Espíritu Santo, que ayudó a aquel concilio y por medio del cual habló. Si acusas a este concilio de error, sábete que Arrio y sus secuaces arrojaron acusaciones semejantes contra el primer concilio, alegando los defectos de este como la razón de aquéllos para rechazarlo. Macedonio y sus secuaces también arrojaron acusaciones contra el segundo concilio, hallando defectos en él y empleando esto como pretexto para rechazarlo. Igual que ellos, en tu opinión, no tienen motivo para arrojar acusaciones contra aquellos dos concilios, así mismo, sábete que tú no tienes excusa ante Cristo por arrojar acusaciones contra este tercer concilio.	

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

	Calcedonia	**Constantinopla III**
	Has decidido sostenerte no sobre el pilar de la verdad que el Espíritu Santo designó para ti, sino en una mera caña cascada. Has permitido que corten tu carne en pedazos y que se derrame la sangre de tu alma para sufrir la muerte espiritual; todo esto porque insistes en seguir a uno que no estabas obligado a seguir o, más bien, uno a quien se te había prohibido seguir como si fuera la serpiente, instrumento de la tiranía. Después de eso, fuiste arrastrado continuamente de la doctrina de un hombre a la de otro, que cambiaron y transformaron tu religión hasta que al final tenían que llamaros tanto "los que tienen muchas cabezas" como "los que no tienen cabeza". Viniste a parecerte a una piedra que se desprende de su cimiento y sigue rodando hasta que cae tan lejos como puede. Asimismo, Eutiques, Dióscuro, Teodosio, Severo, Jacobo, y otros muchos te pusieron a rodar, introduciendo cada uno en tu religión una corrupción que fuera acorde a su propia opinión, opuestos cada uno de ellos tanto a sus secuaces como a la verdad.	Has atacado a tus padres, a los que tendrías que haber tratado con respeto, conforme a la voluntad del Espíritu Santo y adhiriéndote a la definición de la fe que ellos tenían. Como un perro, te has propuesto injuriarles y deshacerte de su definición de la fe. Has echado abajo la verja que te protegía de Satanás y la has traspasado, exponiéndote a ser apresado por los lobos. Esto es negligencia por tu parte y te está conduciendo a la destrucción.
	Si acusas a este santo concilio, ¿no ves que no fuiste el primero en criticar los santos concilios?	Si acusas a este santo concilio, deberías saber que no eres el primero en hacerlo.
	En efecto, Arrio, Macedonio, Nestorio, al igual que sus secuaces, todas y cada una de las sectas criticaron con todo su corazón el concilio que los anatematizó. Respecto a ti, lo que dices del cuarto concilio no es distinto de lo que cada uno de ellos dijo del concilio que los anatematizó. Si apruebas el que hayan criticado los santos concilios anteriores a este cuarto, deberías seguirlos en esto y hablar, como ellos, desatando públicamente tu cerviz del yugo del Espíritu Santo	Cada uno de los herejes anteriores, de la calaña que sea, acusó el concilio que los anatematizó, y no se le impidió añadir a esta acusación todo lo que Satanás inculcó en su corazón.
	Si les criticas por acusar estos santos concilios y los condenas por disentir erróneamente de ellos, sin embargo, deberías criticarte a ti mismo por acusar a este cuarto santo concilio y condenarte a ti mismo por disentir erróneamente de él.	Si les criticas por acusar aquellos concilios, deberías, deberías darte prisa en criticarte a ti mismo por acusar este sexto concilio. ¡Abandona tus erróneas maneras y déjate guiar! Si no les criticas por condenar esos santos concilios, deberías seguir y deshacerte de tus restricciones. ¡Únete a tus amigos y habla como lo ha hecho toda herejía desde entonces!

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1058

Algo más sobre la nota de posesión de la versión árabe de la *Colección canónica* y la datación del códice 1623 de la Real Biblioteca de El Escorial

Something more about the possession note of the Arabic version of the *Canonical Collection* and the dating of codex 1623 from the Royal Library of El Escorial

Juan Pedro Monferrer-Sala
Universidad de Córdoba
Córdoba, España
ff1mosaj@uco.es
https://orcid.org/0000-0001-9979-1890

Sumario: La nota versificada que figura al final del libro VII, fol. 333r, de *al-Qānūn al-Muqaddas*, "el Santo Canon", es de gran importancia para poder saber a qué obispo perteneció el códice y la época en la que fue traducido el texto del latín al árabe. En este artículo, entre otros, ofrecemos una serie de valoraciones y argumentaciones sobre estos dos aspectos: qué obispo fue el poseedor del texto y cuándo pudo ser hecha la traducción del original latino. Añádese una postrera mención sobre su posible traductor.

Palabras clave: Códice 1623 (El Escorial), nota versificada, *ʿAbd al-Mālik*, fecha de traducción.

Abstract: The versified note that appears at the end of book VII, fol. 333r, in *al-Qānūn al-Muqaddas*, "the Holy Canon", is of great relevance in order to know to which bishop the codex belonged, and the time in which the text was translated from Latin into Arabic. In this article, *inter alia*, we give a series of explanations and arguments about these two issues: which bishop was the owner of the text and when the translation of the Latin original could be made. A final mention about its possible translator is added.

Keywords: Codex 1623 (El Escorial), versified note, *ʿAbd al-Mālik*, date of translation.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059
Recibido: 10 de junio de 2024
Aceptado: 10 de octubre de 2024

1. PRELIMINAR

El códice árabe 1623 (*olim* ms. Biblioteca Nacional 4879)[1] se encuentra actualmente en la Real Biblioteca de El Escorial, aunque durante más de dos siglos lo estuvo en la Biblioteca Nacional[2], desde 1751 hasta 1966[3], año en el que el códice fue devuelto definitivamente a la Real Biblioteca de El Escorial[4].

El texto del códice contiene la *Collectio* con los cánones y epístolas pontificias distribuidas por materias en diez libros, con sus *titula* y *capitula* correspondientes[5]. Se trata de una copia realizada por un tal Vicente (*Binjinšiyuš*)[6], maestro copista, junto con su equipo de colaboradores[7], a partir de un texto

---

1 Véase Juan Pedro MONFERRER-SALA, *Los cánones árabes de la Iglesia andalusí. Al-Qānūn al-Muqaddas. Ms. árabe de la Biblioteca Real de El Escorial* (CCAEA X), Madrid, Sindéresis, 2020, 27-49.

2 Francisco GUILLÉN ROBLES, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1889, 242-244 (nº DXCIII).

3 Gregorio DE ANDRÉS, "Un valioso códice árabe de concilios españoles recuperado para El Escorial", *La Ciudad de Dios* CLXXIX/4 (1966) 687-688.

4 Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica hispana. II,2: Colecciones derivadas* (MHS.SC 1), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez, 1976, 587-594. Cf. Hartwig DERENBOURG, *Les manuscrits árabes de l'Escurial*. Décrites d'après les notes de Hartwig Derenbourg, revues et mises à jour par E. Lévi-Provençal, 3 vols., Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, III, 168 (nº 1623).

5 Véase Matthias MASER, "Tradition und Autorität im Recht der Christen von al-Andalus: Die arabische Kanonessammlung aus ms. árabe 1623 des Escorial", en Nikolas Jaspert (hrsg.), *Ibero-Mediävistik. Grundlagen, Potentiale und Perspektiven eines internationalen Forschungsfeldes* (GKIW 17), Münster, Lit Verlag, 2022, 165-193; MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica hispana. II,2*, 620-717. Cf. DE ANDRÉS, "Un valiosos códice árabe", 683; Giorgio LEVI DELLA VIDA, "I Mozarabi tra Occidente e Islam", en G. LEVI DELLA VIDA, *Note di storia letteraria arabo-ispanica*. A cura di Maria Nallino (PIO 65), Roma, Istituto per l'Oriente, 1971, 66.

6 Sobre la forma nominal *Binjinšiyuš*, véase Jareer ABU-HAIDAR, "A Document of cultural Symbiosis: Arabic ms. 1623 of the Escorial Library", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1987) 233-234, n. 39 (https://doi.org/10.1017/s0035869x00140638).

7 ABU-HAIDAR, "A Document of Cultural Symbiosis", 226; Hanna KASSIS, "The Mozarabs", en María Rosa MENOCAL – Raymond P. SCHEINDLIN – Michael SELLS (eds.), *The Literature of al-Andalus* (CHAL), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 426 (417-434).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

anterior que habría de contener la traducción original de *al-Qānūn al-Muqaddas*, la compilación canónica en diez libros (*maṣāḥif*) derivada de la colección canónica española, la llamada *Hispana*[8].

Sabemos que el texto fue utilizado por autores musulmanes como *Ibn Ḥazm y al-Qurṭubī*[9] y obviamente circuló también en varios medios cristianos arabizados peninsulares, como así se deduce de un fragmento de época posterior que se encuentra en los Archivos Nacionales de Torre do Tombo (Lisboa), procedente de la colección de la catedral de Coimbra[10].

El códice, un *unicum*, entre otros aspectos presenta cuatro problemas que han suscitado el interés de los investigadores: quién fuera el obispo dueño del códice, la procedencia geográfica del texto, la autoría de la traducción y la fecha en la que fue llevada a cabo la traducción. En las líneas que siguen presentamos una serie de consideraciones sobre estos aspectos con el objeto de ofrecer valoraciones sobre los asuntos primero y cuarto y solo de pasada, y a modo de hipótesis intuitiva de trabajo, sobre la tercera de esas cuestiones, la de la autoría de la traducción. En cuanto a la cuestión de la procedencia geográfica del texto, esta puede ir, en cierto modo, ligada a la de la autoría de la traducción.

---

8 Sobre la *Hispana*, cf. Gonzalo Martínez Díez, *La colección canónica hispana. I: Estudio* (MHS.SC I), Madrid – Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez, 1966.

9 Pieter Sj. van Koningsveld, "Christian Arabic Literature from Medieval Spain: An attempt at periodization", en Samir Khalil Samir – Jørgen S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid period (750-1258)* (SHR LXIII), Leiden – New York – Köln, Brill, 1994, 220-221 (203-224) (https://doi.org/10.1163/9789004378858_010); P. Sj van Koningsveld, "The Date of *al-Qānūn al-Muqaddas*: The Lisbon Fragments and the Islamic Sources", en Matthias Maser – Jesús Lorenzo Jiménez – Geoffrey K. Martin (eds.), *Canon Law and Christian Societies between Christianity and Islam: An Arabic Canon Collection from al-Andalus and its Transcultural Contexts* (RELMIN 11), Turnhout, Brepols, 2024, 64-70 (61-86).

10 Marie-Therèse Urvoy, "Note de philologie mozarabe", *Arabica* 36 (1989) 235-236; van Koningsveld, "*The Date of al-Qānūn al-Muqaddas*", 61-64.

2. LA NOTA

Al final del libro VII, fol. 333^{r}, de la traducción árabe de *al-Qānūn al-Muqaddas* ("El Santo Canon") figura una nota compuesta de cuatro versos que resulta de suma importancia para poder conocer quién fuera el dueño del códice, pero también su posible procedencia geográfica y hasta la data del mismo, como tendremos ocasión de comprobar.

Los cuatro versos que componen la nota, combinando el metro *ṭawīl y ṭawīl maqbūb*[11], dicen así en el original árabe y su traducción al español[12]:

كتاب لعبد المالك الاسقف النّدب — جواد نبيل الرّفد فى الزمن الجذب
همام ذكىّ الحدس واحد عصره — عليم كريم ذي حلوم ودي لبّ
يجدّد بفضل اللـه فينا بفضله — وعمّ به كل الانام هدى الرّبّ
فلا زال في عز من الله شامل — مدى انهلّ مزن فى فرى الارض بالسّكب

Traducción:

> Libro de ʿAbd al-Mālik, esforzado obispo,
> noble y generoso en socorrer en tiempos de penurias;
> magnánimo y perspicaz, único de su tiempo;
> sabio, liberal, longánimo y afable;
> el favor de Dios se renueva en nosotros por su gracia
> y por él todos los hombres siguen la senda del Señor
> ¡Que persista en la gloria de Dios, que lo circunda
> todo, (cual) arroyo que fluye con fuerza por los surcos de la tierra!

---

[11] J.P. MONFERRER-SALA, "Manuscritos árabes cristianos en España", en María Jesús VIGUERA – Concepción CASTILLO (eds.), *Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún. Actas del Congreso Internacional (Granada 2005)*, Granada, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía – Fundación El Legado Andalusí, 2006, 202.

[12] Cf. una transcripción del texto en ʿUbādah KUḤAYLAH, *Taʾrīḫ al-naṣārā fī l-Andalus*, Cairo, al-Maṭbaʿah al-Islāmiyyah al-Ḥadīṯah, 1993, 126; cf. F. J. SIMONET, "Estudios históricos y filológicos sobre la literatura arábigo-mozárabe", *Revista de la Universidad de Madrid* (segunda época) I (1873) 304. En nuestro caso mantenemos el tipo de escritura magrebí-andalusí que exhibe el manuscrito.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

3. CONTEXTO

Lo primero que llama la atención en la nota versificada es la denominación del obispo, que es llamado ʿAbd al-Mālik, personaje que hasta el momento no ha sido identificado con plena certidumbre como consecuencia de la falta de noticias sobre su persona[13]. De cierto que la cuestión de su identificación no es asunto de fácil resolución, habiendo sido formuladas propuestas varias, como la que hace Casiri en la descripción del códice, quien lo identifica con el obispo Juan Daniel (*Joannis Danielis*):

> *Codex membranaceus pervetustus, ac nonnullis locis ipsa vestustate vel mutilus, foliis constans 435, cyphicis olim litteris descriptus a presbítero quodam nomine Vicentio, ut liquet ex nota ad libri octavi calcem apposita; ubi ipse Vicentius librum hunc, prioresque septem cum aliis exemplaribus se contulisse, atque ad eorum fidem emendasse profitetur. Codicis vero aetatem prope intellexeris ex altera hujusmodi nota, quae in fine libri septimi legitur: Absolutus est divina ope liber septimus. Feria tertia die 17 Octobris, anno aerae Hispanae 1087, ad usum videlicet nobilissimi episcopi Joannis Danielis* (…)[14].

Hay que precisar a este respecto que la identificación del poseedor que ofrece Casiri en la descripción del códice responde a una impresión inicial, si bien el mismo Casiri se desdijo al ver la nota añadida al final del libro VII[15]. Sobre el error de esta identificación volverá a ocuparse bastante tiempo después Martínez Díez recalcando el yerro de tal atribución[16].

Gonzalo de Andrés, por su parte, señaló al arzobispo Juan de Sevilla como el autor de la versión árabe y ya más recientemente Martínez Almira ha vuelto sobre el asunto identificando

---

13 De Andrés, "Un valioso códice árabe", 683.

14 Miguel Casiri, *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escurialensis sive Librorum omnium Mss. quos Arabicè ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Cœnobii Escurialensis complectitur*. 2 vols., Madrid, Antonius Perez de Soto imprimebat, 1760-1770, I, 541; cf. F. Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes*, 242-244 (nº DXCIII).

15 Cf. Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, 6 vols., Madrid, Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1873-1875 (2ª ed. corregida y aumentada), III, 467.

16 Martínez Díez, *La colección canónica hispana. II,2*, 589-590.

al obispo aludido en la nota con el obispo cordobés Juan[17], que en su opinión se corresponde con las identificaciones señaladas por Casiri y de Andrés[18]. Reconocemos en este punto el ímprobo esfuerzo realizado por nuestra colega, si bien creemos tratarse de una propuesta basada en acrobacias imaginativas difíciles de asumir ante la falta de evidencias concretas.

Si compleja es la cuestión de la identificación del obispo de la nota, no menos lo es el asunto del lugar de procedencia del códice, pues aunque se ha pensado que pudiera tratarse de un texto compuesto para la diócesis de Córdoba, como consecuencia de la densidad de población mozárabe que había en esa ciudad[19], nada hay por ahora que nos permita avalar dicha suposición[20].

Volviendo al problema de la identificación del obispo, que sin duda es el asunto mollar, cabe plantearnos una pregunta: ¿pudiera ser que ʿAbd al-Mālik no fuese un nombre, sino un título por el que sería conocido algún obispo al servicio del mandatario de turno? Es posible, aunque para tal posibilidad no contamos con referencias explícitas. En *al-Muqtabis* V, el cronista cordobés Ibn Ḥayyān refiere una conocida noticia sobre el cautiverio del gobernador de Zaragoza Abū Yaḥyā Muḥammad b. Hāšim al-Tuǧībī en poder de Ramiro II de León que fue de importantes consecuencias políticas para el califato cordobés[21], y que al mismo tiempo es, también, de enorme relevancia para nuestro presente propósito.

---

17 María Magdalena MARTÍNEZ ALMIRA, *"Al-Qānūn al-Muqaddas*. Datos sobre personajes y cronología a partir de fuentes hispanoárabes", *Anuario de Historia del Derecho Español* XCI (2021) 411-464, espec. 451-457 (https://doi.org/10.53054/ahde.vi91.8097).

18 MARTÍNEZ ALMIRA, *"Al-Qānūn al-Muqaddas"*, 454.

19 DE ANDRÉS, "Un valioso códice árabe", 683.

20 MONFERRER-SALA, *Los cánones árabes*, 33.

21 Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. Tomo IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Traducción e introducción por Emilio García Gómez, Madrid, Espasa Calpe, 1957, 293. Cf. Reinhart DOZY, *Historia de los musulmanes de España*, 4 tomos, Madrid, Ediciones Turner, 1988, III, 63; Joaquín VALLVÉ, *El califato de Córdoba*, Madrid, Mapfre, 1992, 168-174; J. VALLVÉ, *Abderramán III, califa de España y Occidente (912-961)*, Barcelona, Ariel, 2003, 216-222; Maribel FIERRO, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*, Madrid, Nerea, 2011, 60; ʿUbādah KUḤAYLAH, *Taʾrīḫ al-naṣārā fī*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

Transcribimos debajo el fragmento cronístico acompañado de su traducción:

فورد كتاب محمّد بن هاشم في شهر شعبان منها من جِلِّقِيّة إلى الناصر لدين الله يَسْأَله تَوْجِيه أكابِر مِن أَساقِفة أهل الذِمّة بالأندلس للاسْتِيثاق له مِن الطاغية رُذْمِير في فِدائه فَأَمَر الناصر لدين الله بإحضار عَبّاس بن المُنذِر جاثليق أُسْقُف إشْبِيلِية ويَعْقُوب بن مَهْران أُسْقُف بَجّانة وعبد المَلِك بن حَسّان أُسْقُف إلْبيرة فلمّا اجْتَمَعوا بقُرْطُبة أَوصَلهم إلى مَجْلِسه وأَمَرهم بالخُروج إلى جِلِّقِيّة لِما الْتمسهم به محمّد ابن هاشم والاجْتِهاد في شأْنه فنَفَذوا لذلك للنِصْف مِن شَعْبان منها وكان دُخولهم إلى جِلِّيقِيّة مِن قِبَل أحمد بن يَعْلى القائد بسَكْتان[22]

En el mes de ša‘bān (6 mayo – 3 junio 941) de este año llegó desde Ŷillīqiyya a an-Nāṣir carta de Muḥammad b. Hāšim, pidiéndole enviase a los principales obispos cristianos de al-Andalus para pactar su rescate con el tirano Ramiro, ordenando aquél comparecer al metropolitano (*ŷāṯalīq*) ‘Abbās b. al-Munḏir, obispo de Sevilla, a Ya‘qūb b. Mahrān, obispo de Pechina, y a ‘Abdalmalik b. Ḥassān, obispo de Elvira, a quienes recibió, una vez reunidos en Córdoba, ordenándoles ir a Ŷillīqiyya y actuar diligentemente en el asunto: con este fin salieron a mediados de *ša‘bān* (mediados de mayo 941) entrando en Ŷillīqiyya por la parte de Aḥmad b. Ya‘là, caíd de Saktān[23].

En el fragmento, Ibn Ḥayyān menciona tres personajes eclesiásticos: dos obispos de sedes sufragáneas, Ya‘qūb b. Mahrān de la diócesis de Pechina (Baǧǧānah < Urci) y ‘Abd al-Malik b. Ḥassān de la de Elvira (Ilbīrah), junto con la autoridad superior, el metropolitano de la provincia eclesiástica de Sevilla (Išbīliyah < Hispalis). Con respecto a este último hay que tener

l-Andalus, 98; Jesús Lorenzo Jiménez, "When God Does Not Rule the City of God: Bishops and Episcopal Sees en al-Andalus (711-1147 CE)", in M. Maser – J. Lorenzo Jiménez – G. K. Martin (eds.), *Canon Law and Christian Societies*, 327 (317-336) (https://doi.org/10.1484/m.relmin-eb.5.138034).

22 Cf. Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabas V*, edición por P. Chalmeta, en colaboración, para el establecimiento del texto, con F. Corriente – M. Ṣubḥ *et al*., Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura – Facultad de Letras, Rabat, 1979, 467.

23 Corrijo la data del comienzo de la cita (*ša‘bān* por ramadán), cf. Ibn Ḥayyān de Córdoba, *Crónica del califa ‘Abdarraḥmān II an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Traducción, notas e índices por M.ª Jesús Viguera y Federico Corriente. Preliminar por José M.ª Lacarra, Zaragoza, Anubar Ediciones – Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, 350-351.

no poca precaución con la terminología, pues el término *ǧāṭalīq* (variantes *ǧāṭālīq*, *ǧaṭlīq*, *pl. ǧaṭāliqah*) es préstamo del griego καθολικός[24] (> siriaco *qāṭūlīqā*)[25] utilizado en árabe y en siriaco para designar al *katholikós* o patricarca de los nestorianos[26]. El título, que es profusamente utilizado en el ms. 1623 Esc.[27], designa en al-Andalus, junto con su equivalente *kaṭūliqī*[28], al obispo metropolitano. Y aunque efectivamente el término es de procedencia oriental y hubo de llegar a través de obras cristianas orientales[29], sin embargo en modo alguno es prueba del origen oriental de *al-Qānūn al-Muqaddas*[30].

De los tres personajes mencionados, el que interesa para el presente propósito es el último de la lista: ʿAbd al-Malik b. Ḥassān, obispo de la diócesis de Elvira. Hay que precisar que la diferencia que se advierte en la forma onomástica entre ʿAbd al-Malik (*al-Muqtabis*) y ʿAbd al-Mālik (ms. 1623 Esc.) no

---

[24] Evangelinus A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100)*, Cambridge – Leipzig, Harvard University Press – Otto Harrassowitz, 1914 (reimp. Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 1992) 613.

[25] R. Payne SMITH, *Thesaurus Syriacus*. Collegerunt S. M. Quatremere et al., 2 vols. + 1 suplemento, Oxford, Clarendon Press, 1879, 1901 (reimp. Hildesheim – New York, Georg Olms, 1981), II, 3775.

[26] Georg GRAF, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (CSCO 147, S 8), Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954 (2ª ed. aumentada) 33.

[27] Cf. Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Notes on the Lexicon of the Tenth Book of *al-Qānūn al-Muqaddas* (Mid-Eleventh-Century CE)", en M. MASER – J. LORENZO JIMÉNEZ – G. K. MARTIN (eds.), *Canon Law and Christian Societies*, 181, 184-185 (175-202).

[28] Cf. Mayte PENELAS, "Contents of an Apologetic Nature in Ms. Raqqada 2003/2 (formerly Great Mosque of Kairouan 120/829)", en Juan Pedro MONFERRER-SALA (ed.), *Eastern Crossroads: Essays in Medieval Christian Legacy* (GECS 1), Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2007, 277. Para la derivación del latín *căthŏlĭcus*, véase Ignacio FERRANDO, "Francisco Javier Simonet y el estudio de las voces romances incluidas en los documentos mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII)", *Collectanea Christiana Orientalia* 9 (2012) 64 (47-79).

[29] Francisco Javier SIMONET, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe. 2 vols., Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1888, 156.

[30] Cf. Federico CORRIENTE – Christophe PEREIRA – Ángeles VICENTE, *Dictionnaire du faisceau dialectal árabe andalou. Perspectives phraséologiques et étymologiques* (ELAA 2), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2017, 248 (https://doi.org/10.1515/9783110450194).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

supone ningún problema, dado que obedece a meras necesidades de escansión métrica en la nota versificada[31]. Quién pueda ser este obispo, como acabamos de señalar, es asunto que creemos sigue sin ser resuelto. Recientemente, Martínez Almira, partiendo de la referencia de *al-Muqtabis* V que acabamos de transcribir, ha realizado un denodado esfuerzo tratando de identificar al personaje, pero en nuestra opinión el asunto sigue sin ser resuelto ante la falta de evidencias que exhibe su propuesta.

Cierto es, como afirma, que "no hay noticia del obispo de Elvira trasladado a Córdoba y no figura que ocupase de nuevo la silla en la ciudad que le vio partir para su embajada", así como que "en Elvira ocupó sitial el ya citado obispo Regimundo en el año 958"[32]. Esta doble formulación programática lleva a Martínez Almira a relacionar las sedes episcopales de Elvira y Córdoba, en la segunda de las cuales obtiene silla el obispo Juan en el año 957, así como a afirmar que fue ʿAbd al-Raḥmān III "quien solicitó a ʿAbd el Mālik el traslado a Córdoba y de hecho en el año 958 ya no era obispo de Elvira (no aparece en los listados episcopales), mientras que en el año anterior tiene lugar la incorporación del obispo «Juan» a la sede cordobesa"[33]. A continuación, se refiere también a las misiones en León y Constantinopla en las que participó el prelado Juan, a quien le atribuye el título de *ǧāṯalīq*[34], lo cual es un anacronismo si el título se le aplica como obispo de Córdoba, dado que esta nunca fue sede metropolitana; fue sede sufragánea de la metrópoli de Sevilla en la que el obispo Juan sí sería metropolitano.

Esta identificación del obispo la remata Martínez Almira del modo siguiente: "*Cánones para el uso de la Iglesia de España y del Obispo Juan Daniel concluyó el Presbítero Vincencio.* Información que el sacerdote sirio que se ha de poner en relación con otra análoga facilitada por Gregorio de Andrés sobre la biblioteca de Ambrosio de Morales, en la que el mentado es

---

31 Cf. Abu-Haidar, "A Document of Cultural Symbiosis", 225-226, 233, n. 37.

32 Martínez Almira, *"Al-Qānūn al-Muqaddas"*, 452.

33 Martínez Almira, *"Al-Qānūn al-Muqaddas"*, 452.

34 Martínez Almira, *"Al-Qānūn al-Muqaddas"*, 452-453.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 273-287

el «arzobispo Juan de Sevilla en tiempo de Moros»"[35], junto con una serie de consideraciones más que no creemos necesario añadir.

La identificación del obispo ʿAbd al-Mālik con el obispo Juan nos parece improbable, principalmente por tres motivos distintivos entre los dos personajes: nombre, sede y título, pero sobre todo por la falta de evidencias que sustenten los argumentos formulados. Sin embargo, aun admitiendo que así fuera, y a sabiendas de que fue nombrado obispo de Córdoba[36] y que entre otras misiones participó en la embajada enviada para convencer a Juan de Gorze[37], en ningún momento se nos dice que el personaje hubiera sido anteriormente obispo de Elvira, mención que habría sido de esperar dada su relevancia y cuya omisión, en todo caso, no resulta del todo comprensible al concedérsele una nueva sede. Más aún, incluso suponiendo que con anterioridad a su regencia de la silla de Córdoba hubiera ostentado la de Elvira, es también llamativo que en la lista de obispos iliberritanos no aparezca por esos años ningún obispo llamado Juan, siendo el obispo Gapio el que ostentó la sede iliberritana, con anterioridad a Regimundo (= Recemundo), hasta que murió en el año 958[38]. Y una cosa más: Gómez Bravo, al relatar los pormenores de las entrevistas que mantuvo Juan de Gorze, se refiere a este obispo Juan diciendo que "también vino por orden del Rey (i.e. ʿAbd al-Raḥmān III) un Obispo llamado Juan (…) No sabemos, si este Obispo Juan era el de Cordoba, que se halla en los años después; ò de otra Iglesia, y se hallaba entonces en la Corte"[39].

---

35 MARTÍNEZ ALMIRA, *"Al-Qānūn al-Muqaddas"*, 454.

36 Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias. Tomo X*, Madrid: Antonio Marín, 1753, 284-285.

37 *Vita Johannis Gorzensis*, en *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*, ed. Georg H. Pertz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores IV, Hannover, Hahn, 1841, 122.

38 Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias. Tomo XII*, Madrid: Antonio Marín, 1754, 169-171.

39 Juan GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los Obispos de Córdoba, y breve noticia de su Iglesia Catedral, y Obispado*. 2 tomos, Córdoba: en la Oficina de D. Juan Rodríguez, 1778, I, 208, cf. 223.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

4. REFLEXIONES PROVISIONALES A MODO DE CONCLUSIÓN

En este punto, cabe preguntarnos si sería plausible que el obispo al que alude la nota versificada del códice y el que es mencionado en el fragmento de *al-Muqtabis* V fueran el mismo personaje. Si ello fuera así, como creemos, lo que obviamente cabe dilucidar es quién era obispo de Elvira por esos años: en concreto, quién lo era en el año 941, que es la fecha dada en *al-Muqtabis* V.

No deja de ser tentador imaginar que dicho obispo iliberritano pudiese ser Rabīʿ b. Zayd, Recemundo, asiduo en las embajadas diplomáticas de ʿAbd al-Raḥmān III[40]. Sabido es que la jerarquía eclesiástica, cuyas autoridades, por lo general, eran el resultado del pacto con el poder islámico, gozaron de cierto peso en la corte cordobesa[41]. Nada descubrimos al decir que el califa ʿAbd al-Raḥmān III, entre otros, tenía a su lado a dos personas de total confianza para este tipo de tareas: una, el judío Ḥasday b. Šaprūṭ, su jefe de aduanas, y la otra, el obispo Recemundo, Rabīʿ b. Zayd, uno de sus más conspicuos diplomáticos oficiales. Además, ambos, funcionarios de la corte omeya cordobesa, como en el caso de la embajada a Ramiro II de León que narra *al-Muqtabis* V, habían desempeñado un papel relevante con el monje Juan de Gorze con motivo de la embajada de Otón I en Córdoba.

El hecho de que en la embajada mandada a Ramiro II de León, que recoge *al-Muqtabis* V, ʿAbd al-Raḥmān III recurriese a dos eclesiásticos más, uno de ellos de una importante

---

40 Sobre el personaje, véase Juan Pedro Monferrer-Sala, "Rabīʿ b. Zayd", in David Thomas et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations II (900-1050 CE)* (HCMR 14), Leiden – Boston, Brill, 2010, 347-350 (https://doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_com_23420).

41 Juan Gil Fernández, "Los comienzos del cristianismo en Sevilla", en José Sánchez Hierro (coord..), *Historia de la diócesis españolas, 10: Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz y Ceuta*, Madrid – Córdoba, Biblioteca de Autores Cristianos – Servicio de Publicaciones Cajasur, 2002, 41-42; Manuel Nieto Cumplido, "La diócesis sometida al islam", en Manuel Nieto Cumplido (coord.), *Historia de la diócesis españolas, 8: Iglesias de Córdoba y Jaén*, Madrid – Córdoba, Biblioteca de Autores Cristianos – Servicio de Publicaciones Cajasur, 2003, 51.

diócesis de la metrópoli toledana (Urci)[42], hubo de deberse a la complejidad de la negociación para poder rescatar a su gobernador Muḥammad b. Ḥāšim al-Tuǧībī, pues para que ello sucediese hubieron de transcurrir más de dos años y tres meses. Las negociaciones, por lo tanto, tuvieron que ser difíciles y lógicamente se llevarían a cabo en varias etapas. Pero en ese año, 941, Recemundo aún no era obispo de la sede iliberritana; de hecho, no ocupará la sede hasta bastantes años después, concretamente en el año 958[43]. De ello da fe Liudprando de Cremona, quien lo llama "obispo iliberritano de la Iglesia de los hispanos" (*ad Regimundum Episcopum Eliberitanæ Ecclesiæ Hispanorum*) al dedicarle su *Antapodosis*[44], obra compuesta entre los años 958 y 962 cuando concluye la primera versión de la misma.

Así, pues, dado que *al-Muqtabis* V sitúa a ʿAbd al-Malik b. Ḥassān como obispo de Elvira (*usquf Ilbīrah*) en el año 941, ello hace del todo imposible que se trate de Recemundo. Por lo demás, la lista de obispos iliberritanos muestra que Gapio floreció con anterioridad al año 962, que es el año en el que empezó a ser redactado el *Códice Emilianense* en el que figura su nombre y que, como juiciosamente precisa el P. Flórez, dejó "sin incluir los Prelados, que sucedieron à Gapio, à causa de haverse escrito antes, esto es, cerca del año 950, en que ingirieron en los Fastos Eliberitanos el nombre del que era ultimo por entonces"[45].

De hecho, los obispos Gapio y Pirricio son las dos únicas posibilidades que por el momento hallamos como cronológicamente plausibles para poder ser identificadas con el obispo

---

42 Eneko MARTÍNEZ DE MARIGORTA, "La colaboración entre las instituciones cristianas y el poder omeya desde la óptica de Eliberri y Urci", *eHumanista* 48 (2019) 12-13.

43 FLÓREZ, *España Sagrada*. *Tomo XII*, pp. 171-174; cf. Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond, Surrey, Curzon, 2002, 111-113.

44 LIUDPRAND OF CREMONA, *The Embassy to Constantinople and Other Writings*. Translated by F. A. Wright. Edited by John Julius Norwich, London – Rutland, Vermont, Everyman, 1993, 3, 7.

45 FLÓREZ, *España Sagrada. Tomo XII*, 170.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

ʿAbd al-Malik b. Ḥassān que menciona Ibn Ḥayyān[46], pues el obispo anterior en la lista, Gundaforio, nos parece que queda cronológicamente alejado. Ahora bien, muy poco es, por no decir casi nada, lo que sabemos de los obispos iliberritanos Pirricio y Gapio[47], lo que nos imposibilita, también, poder relacionarlos con el obispo ʿAbd al-Malik b. Ḥassān.

Decíamos más arriba que el ʿAbd al-Mālik de la nota podría ser un título y no un nombre. Sin embargo, si como hemos afirmado aceptamos que ese personaje es el mismo que el mencionado en el fragmento de *al-Muqtabis* V, entonces no queda otra posibilidad que aceptar que se trata de un nombre, dado que Ibn Ḥayyān nos da el *ism* y el *nasab*: ʿAbd al-Malik b. Ḥassān, lo que indica que el padre tal vez ya tenía un nombre árabe (no islámico) y que lo más probable es que fuese un arabizado, como su hijo. Además, el obispo, obviamente, tendría su nombre latino (¿Servus regis?, al modo de Servus Dei > Serviodeo), que lamentablemente desconocemos. Así las cosas, no creemos que por el momento podamos ir más allá sobre este asunto con los datos que actualmente poseemos, con lo que la identificación del personaje deberá aguardar a evidencias concretas que nos permitan averiguar la identidad del obispo con total certidumbre.

Sin embargo, y relacionado con lo anterior, de lo que no hay duda es de la fecha en la que ostentó la sede el obispo ʿAbd al-Malik: hacia mediados del siglo x, fecha que por otro lado podría coincidir con la regencia de la sede iliberritana de Pirricio o la de Gapio, lo cual resulta de enorme importancia, puesto que nos permite situar la data en la que fue llevada a cabo la traducción de ***al-Qānūn al-Muqaddas***: hacia mediados del siglo x. De hecho, esa era la opinión de van Koningsveld, quien pensaba que la traducción de los *Cánones* parece haber

---

46 Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*. Deducida de las mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes, Madrid, Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1897-1903, 606.

47 José Hidalgo Morales, *Iliberia o Granada. Memoria histórico-crítica, topográfica, cronológica, política, literaria y eclesiástica de sus antigüedades, desde su fundación hasta nuestros días*, Granada, Librería de D. José María Zamora, 1848 (2ª ed.), 190.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 273-287

sido hecha en el siglo x, concretamente en época del califa al-Ḥakam (961-976)[48]. Van Koningsveld aludía al estilo de la traducción, pues para él las técnicas y estrategias adoptadas por su traductor eran muy parecidas a las utilizadas en las versiones de los Evangelios andalusíes y del *Kitāb Hurūšiyūš*[49].

Con independencia de que esas posibles semejanzas a las que aludía nuestro docto amigo van Koningsveld sean ciertas, y que en todo caso habrá que estudiar y demostrar en su momento, lo cierto es que la fecha en la que fue llevada a cabo la traducción hay que situarla hacia mediados del siglo x, como él suponía, pero ahora podemos asegurar de acuerdo con lo que acabamos de exponer a propósito del obispo ʿAbd al-Malik.

Quién fuera su traductor, como hemos señalado anteriormente, es también otra cuestión que queda por el momento abierta. Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī nos parece que queda fuera por motivos cronológicos si la data de la traducción del libro de los Salmos es correcta (año 889)[50]. La nota versificada del fol. 333r (libro VII) se limita a decir *kitāb li-ʿAbd al-Mālik*, "libro de ʿAbd al-Mālik", que puede entenderse tanto como libro propiedad de ese obispo, como libro compuesto por él. De las dos posibilidades creemos probable la primera, pues la segunda no se corresponde con las fórmulas utilizadas en los colofones para indicar la autoría de una composición o la traducción de una obra.

---

48 Cf. Pieter Sjoerd VAN KONINGSVELD, "La literatura cristiano-árabe de la España Medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio Conciliorum*", en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, 706.

49 Véanse al respecto Juan Pedro MONFERRER-SALA, "El 'texto arcaico' de los evangelios andalusíes y sus posteriores revisiones, notas de diacronía textual", *Al-Andalus-Magreb* 28 (2021) 1-13 (https://doi.org/10.25267/aam.2021.v28.02); y *Kitāb Hurūšiyūš (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)*, edición y estudio Mayte Penelas (FAH 26), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001, 27-35, respectivamente.

50 Sobre este personaje, véanse Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Ibn Albar al-Qūṭī (Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī)", en Jorge LIROLA DELGADO (dir., ed.), *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus. II: De Ibn Aḍḥà a Ibn Bušrà*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, 87-89; Juan Pedro MONFERRER-SALA, "Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī", en THOMAS *et al.*, *Christian-Muslim Relations II*, 281-284.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

Así, pues, en este punto, ***al-Qānūn al-Muqaddas*** o versión árabe de la *Colección canónica* de la Iglesia hispana fue acabado de traducir hacia mediados del siglo x. La obra estaba destinada para la biblioteca de un obispo, lo más probable iliberritano a juzgar por los datos anteriormente esgrimidos, y el texto latino original sería vertido al árabe por un traductor bilingüe latino-árabe de mediados del siglo x que por el momento no nos es posible identificar. ¿Acaso ese traductor pudo haber sido Recemundo antes de ser nombrado obispo?

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1059

La devoción de la familia real española a San Fernando en la época moderna

The Devotion of the Spanish Royal Family to San Fernando in Early Modern Period

Jesús Porres Benavides*
Universidad Rey Juan Carlos
Madrid, España
jesus.porres@urjc.es
https://orcid.org/0000-0002-4042-7426

Resumen: La familia real española ha mantenido una gran devoción hacia su antepasado Fernando III de Castilla prácticamente desde su muerte. Adicionalmente, la monarquía tenía gran interés en tener algún monarca canonizado entre sus miembros al igual que otras casas europeas. En este artículo analizamos especialmente a la casa de Austria y posteriormente el inicio de la dinastía borbónica. Respecto a los Habsburgo, hubo reyes muy implicados en el proceso de canonización como fueron Felipe IV y su hijo Carlos II. También los Borbones tendrán una especial estima a su "abuelo", con ejemplos destacables como Felipe V que, en 1729, al inicio del *lustro real* en Sevilla, inaugura la nueva urna a la que traslada los restos del santo o Carlos IV, que viaja expresamente a Sevilla en acción de gracias por la curación de una de las infantas.

Palabras clave: Fernando III de Castilla, canonización, urna de plata, monarquía.

Abstract: The Spanish royal family has maintained a great devotion to their ancestor Ferdinand III of Castile practically since his death. Additionally, the monarchy had a great interest to have a canonized monarch among their members, as well as other European houses. In this article we analyze especially the House of Habsburg and later the beginning of the Bourbon dynasty. Regarding the Habsburgs, there were kings who were very involved in the canonization process, such as Philip IV and his son Charles II. The Bourbons also had a special esteem for their "grandfather", with outstanding examples such as Philip V who, in 1729 at the beginning of the *lustro real* in Seville, inaugurated the new urn to which he transferred the remains of the saint, or Charles IV, who expressly traveled to Seville in thanksgiving for the healing of one of the Infantas.

Keywords: Fernando III of Castile, canonization, silver urn, monarchy.

* Pertenece al grupo de investigación de alto rendimiento *Corte, imagen, nobleza y territorio* (CINTER).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060
Recibido: 3 de junio de 2023
Aceptado: 8 de noviembre de 2023

La familia real española en la Edad Moderna tanto la casa de Austria como posteriormente los Borbones —también descendientes de la corona de Castilla por el matrimonio entre Ana de Austria y Luis XIII y posteriormente por el matrimonio de María Teresa de Austria y Borbón, con Luis XIV— siempre sostuvo una recia devoción al santo rey[1]. Está bastante estudiado el empeño que tuvo la propia familia real en que saliera adelante el proceso de canonización del rey que, finalmente llevó a cabo Clemente X en 1671[2]. Aunque se trató de un proceso largo, existía desde antiguo un sentir popular sobre la santidad del monarca que tenía entre su lema de conducta "teme, e ama e obedece e sirve a Dios, sobre todas las cosas"[3] y que había sido apodado desde tiempo inmemorial como "el santo", además de haber permanecido su cuerpo incorrupto[4] como prueba de dicha santidad.

---

1 Quiero agradecer a Antonio Álvarez-Ossorio, Cipriano García Hidalgo, Juan José Vergara y a Gloria Martínez Leiva la colaboración prestada en la elaboración de este artículo.

2 En este tema se puede consultar a Ulpiano PACHO SARDÓN, "Singularidad del proceso de canonización de Fernando III el Santo", *Isidorianum* 24/47-48 (2015) 227-252 (https://doi.org/10.46543/ISID.1524.1010); Pedro RUBIO MERINO, "Fiestas de la Iglesia de Sevilla en la beatificación de San Fernando a través de los acuerdos del cabildo Catedral: año 1671", *Memoria Ecclesiae* 26 (2005) 183-231; Estrella RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, "De reyes y de santos: San Fernando, de las crónicas de la Edad Media a las hagiografías del siglo XVII: permanencia y adaptación de una imagen", en Marc VITSE *et al.* (eds.), *Homenaje a Henri Guerreiro: La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro* (Biblioteca Áurea Hispánica 34), Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, 1015-1031.

3 *Tratado de nobleza y lealtad* o *Libro de los doce sabios.*

4 Así lo recuerda Antonio Solís en su obra *Gloria póstuma en Sevilla* que al igual que el resto de los reyes tenían su apelativo, por ejemplo "el SABIO, don Alonso (Alfonso)... el CATÓLICO, don Fernando, el PRUDENTE don Felipe II", a Fernando III siempre se le llamo "el SANTO". Cf. Antonio de SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla de S. Fernando, rey de España, desde su feliz tránsito, hasta la última translación de su incorrupto cuerpo el año 1729*, Sevilla, 1730; reed. 1998, Sevilla, Imprenta Municipal, 65. Así en las pinturas que de él se hicieron desde tiempo inmemorial tenía la orla dorada o atributos de santidad "imágenes que la devoción de varios siglos havia sacado de San Fernando a luz con diademas y resplandores al rostro, como se veían en libros impresos antiguos y modernos, en estampas sueltas, en lienzos y tablas de pincel, en tallas y esculturas de

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

La capilla real de la catedral de Sevilla se había convertido en panteón real desde que Sancho IV procedió a enterrar al rey santo en la antigua capilla junto a los restos de Beatriz de Suabia[5]. Aparte estaban los restos de su primogénito el rey Alfonso X *el sabio*[6], María de Padilla, mujer de Pedro I *el cruel* y dos hijos de este los infantes Alonso y Pedro. El rey Juan II autorizó el derribo del antiguo recinto en 1433, con lo que se trasladaron dichos sepulcros y la propia imagen de la Virgen de los Reyes y no regresaron a esta ubicación hasta que la nueva capilla estuvo terminada en 1579[7]. Por expreso deseo de Felipe II los preparativos de dicho traslado estuvieron a cargo de Cristóbal de Rojas y Sandoval, arzobispo de la ciudad junto con el asistente de la ciudad, don Fernando de Torres y Portugal, marqués de Villadompardo y el regente de la Real Audiencia, don Juan Fernández Cogollos[8]. En dicha capilla se guardaban además las reliquias del pendón real y la espada de san Fernando, que portaban los reyes siempre que se encontraran en Sevilla[9] y en ausencia de estos algún noble o personaje ilustre[10].

---

las que daba a manos llenas sola una Sevilla": Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 67.

5 Alfredo Morales, "Rey y santo. Ceremonial por Fernando III en la Catedral de Sevilla", en Víctor Mínguez Cornelles (ed.), *Visiones de la monarquía hispánica*, Valencia, Universitat Jaume I, 2007, 91 (89-120).

6 Que será el primero en alabar las virtudes del santo y alabando sus hazañas.

7 Cf. Morales, "Rey y santo", 104. En el AHN (Archivo Histórico Nacional, Madrid) se conserva una copia (creemos que posterior): "Breve resumen de la relación de la traslación de la Imagen de Ntra s^{ra} de los Reyes y cuerpo de san Leandro y de los cuerpos reales a la capilla en la s^{ta} iglesia metropolitana de se^{a} día 14 del mes de junio del año de 1579".

8 El rey rubricó una real cedula fechada el 11 de agosto de 1578 en donde ordenaba las pautas a seguir. Cf. Morales, "Rey y santo", 100.

9 De hecho, ya sabemos cómo en 1508 el rey Fernando portó la espada en la procesión, llevando el estandarte de la conquista el embajador de Alemania en representación del príncipe don Carlos. Cf. Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 21.

10 Aunque en 1576 el rey Felipe II ordena mediante un escrito que la espada en ausencia de persona real la lleve el asistente de la ciudad. Cf. Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 23. "Mando al embajador de su nieto el príncipe D, Carlos que llevara el estandarte, diciendo que llevaría este su nieto si estuviera presente Archivo Histórico Municipal en adelante

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

Como reconocen Cano y Quiles[11] "el nuevo culto a San Fernando será en parte responsable de una iconografía hasta el momento desconocida" que se asociará a la Virgen de los Reyes en su altar. Está claro que el culto hacia la imagen mariana (unida indisolublemente al santo rey por, según parece, haberla traído a la ciudad) con un posible origen francés y los restos corpóreos del rey estarán unidos no solo físicamente… pues están uno debajo del otro, sino conceptualmente, el rey santo que tuvo una especial devoción mariana y parece que también protección por parte de María. Con lo que la devoción de la familia real también se extenderá a este icono medieval de manera simultánea.

Es verdad que los monarcas españoles, especialmente de Castilla, habían tenido especial devoción a algunos santos como Santiago, patrón de España, o san Isidro (canonizado en 1622), por la especial vinculación con la corte, pero hasta el momento ningún rey había sido incluido en el catálogo de los santos. Cabría citar la excepción de san Hermenegildo, el joven príncipe que decidió morir mártir en vez de abjurar de su fe católica apartándose de la herejía arriana, pero se trataba de un caso muy lejano en el tiempo y con menos relación con la casa de Austria[12]. En cualquier caso, el santo mártir, con su conversión y posterior sacrificio, fue el iniciador del carácter "católico" de la monarquía española (fig. 1).

(AHMS): sección XI, papeles del conde del Águila, tomo 26, quartos (rollo 47).

11 Fernando QUILES GARCÍA – Ignacio CANO RIVERO, *Bernardo Lorente Germán y la pintura sevillana de su tiempo (1680-1759)*, Madrid, Fernando Villaverde Ediciones, 2006, 127.

12 Isabel la católica prácticamente después de muerta tuvo fama de santidad. Cf. Vicente RODRÍGUEZ VALENCIA, *Isabel la Católica en la opinión de españoles y extranjeros*, Valladolid, Instituto "Isabel la Católica" de Historia Eclesiástica, 1970. Aunque es verdad que no es hasta 1904 cuando tengamos la primera noticia de su causa de beatificación. A pesar de esto se quiso hacer una vinculación entre ambos santos. SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla*, 8 dice que "si aumenta el catálogo de los reyes en quanto al honor de la corona; se cuentan también dichosamente entre aquellos monarcas Constantinos, Teodosios, Hermenegildos, Casimiros y Luises que han merecido los honores aún más allá del sepulcro".

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060



Fig. 1. Triunfo alegórico de san Fernando entre Hércules y san Hermenegildo, dibujado por Francisco de Herrera y grabado por Matías de Arteaga.

El proceso de canonización de Fernando III[13] fue impulsado en 1585 por el propio Felipe II, auténtico promotor de su culto que ya había visitado los restos del rey en 1570 y cuyo padre, Carlos, había rezado delante de sus restos durante su estancia en la ciudad en 1526[14].

[13] Hay que decir que dicho proceso ha desencadenado cierta controversia en los últimos años. Algunos autores como Cécile Vincent-Cassy sostienen que Fernando III solo fue beatificado. Cf. Cécile Vincent-Cassy, "El rey Fernando III: El «santo» no fue canonizado", *Andalucía en la historia* 34 (2011) 50-52. Otros como Ulpiano Pacho Sardón ("Singularidad del proceso de canonización de Fernando III", 252) sostienen que no hay duda de este proceso al estar declarado por Clemente X el culto a toda la iglesia universal en 1672.

[14] Mónica Gómez-Salvago Sánchez, *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos. Estudio y documentos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

Se estudió a otros posibles candidatos a la canonización como don Pelayo o la reina Isabel *la católica*[15], aunque ninguno resultó tan idóneo como el rey Fernando III. Este último contaba con el beneplácito de la nobleza andaluza y dentro de ella al poderoso conde duque de Olivares como indispensable apoyo en la corte para tal causa, así como con la Iglesia sevillana y la propia ciudad[16] que, aunque ya contaban con insignes santos en su historia como san Leandro, san Isidoro o el propio Hermenegildo, no querían dejar pasar tan propicia ocasión.

También Felipe II tuvo especial devoción a su santo homónimo como relata Porreño, por ser el primer apóstol que "trajo a los gentiles a hablar con Jesucristo"[17]. Del mismo modo Carlos V la había tenido por san Matías, pues el Emperador había nacido el 24 de febrero —antigua festividad del santo— y en esa misma fecha se había producido la derrota de los franceses en la batalla de Pavía, así como por ser el sucesor o "próspero" en el colegio apostólico en sustitución de Judas Iscariote[18].

---

15 Parece ser que Isabel y Fernando estuvieron en Sevilla en 1478 visitando el cuerpo de Fernando III cuando acudieron los embajadores del reino de Granada que venían a pedir treguas, que respondieron con cierta arrogancia al ser preguntados por el pago de las antiguas parias, hecho algo novelado. Parece ser que los reyes no respondieron a tal provocación, pero prometieron ser tan firmes como su santo ancestro en la defensa de los territorios hispánicos. Cf. SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla*, 185. Fernando, estando de visita en Sevilla, posteriormente asistió a las honras de Fernando III oficiadas por fray Francisco de Córdoba, el cual intento convencer al rey de la necesidad de iniciar los trámites de la canonización.

16 Una ciudad a la que había favorecido desde el principio concediéndole el fuero de Toledo con nuevas concesiones adaptadas a las peculiaridades de la ciudad, fundando nuevas parroquias, conventos hospitales y organizando la ciudad en barrios y collaciones. Adelaida CINTAS DEL BOT, *Iconografía del rey san Fernando en la pintura* sevillana, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1991, 14. Cf. Baltasar PORREÑO, *Dichos y hechos del señor rey don Felipe Segundo el prudente, potentíssimo y gloriosos monarca de las Españas y de las Indias*, editado por Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, 66.

17 PORREÑO, *Dichos y hechos del señor*, 39.

18 Cf. Lázaro GILA MEDINA, "Acerca de las seis nuevas pinturas para el crucero", *Contraluz: Revista de la Asociación Cultural Arturo Cerdá y Rico* 4 (2007) 305-319.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

Probablemente, la perfecta imagen de monarca católico se encuentra en la figura de Felipe II. Este consiguió parar los embates de la corriente "reformadora" en Europa, así como al propio turco en Lepanto, con lo que también se vincularía al santo guerrero[19]. De alguna manera Fernando III se asociaba a los avances de la *Restauración de España* frente a la *tiranía* musulmana en palabras de Álvarez-Ossorio[20] al conquistar la Andalucía occidental.

En 1624 visita la ciudad su nieto Felipe IV y se interesará en poner en marcha el proceso informativo sobre las heroicas virtudes de Fernando III. Un memorial escrito ese mismo año por Jerónimo Espino narra que Felipe IV entró en secreto en la catedral para rezar delante de los restos de su antepasado "en los deseos de cuya canonización venía muy devotamente inclinado"[21]. En las cortes celebradas ese mismo año el procurador y caballero veinticuatro de Sevilla, Juan Ramírez de Guzmán, presentó una proposición al rey Felipe IV solicitando el inicio del proceso[22]. No se trataba de una novedad, pues ya cuando vino a Sevilla Fernando *el católico* en 1511, el obispo fray Fernando de Córdoba que era el predicador en la misa se volvió hacia el rey y le instó a que solicitase la canonización del rey santo por tres motivos: "ser de su real sangre el primero, poseer lo que el ganó el segundo y honrarle con su sagrado nombre el tercero"[23].

---

19 Antonio Solís, *Gloria póstuma de Sevilla*, 304, declara: "dos grandes exemplares ofrece religiosa nuestra España: el primero en la persona del rey don Alonso séptimo y el segundo en la del prudente Filipo; más si carean con el que ahora admiramos (refiriéndose a san Fernando), dudo si se le pueden comparar".

20 Porreño, *Dichos y hechos del señor*, 60.

21 Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, "Santo y rey: La corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III", en Marc Vitse (ed. lit.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro* (Biblioteca Áurea Hispánica 34), Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, 245. También en José Jaime García Bernal, "Culto y fiestas de San Fernando en Sevilla" en *Identidad e Imagen de Andalucía en la Edad Moderna*: < http://www2.ual.es/ideimand/culto-y-fiestas-de-san-fernando-en-sevilla/> (consultado 26-junio-2023).

22 Cf. Álvarez-Ossorio, "Santo y rey", 246.

23 Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 41.

Además, un año antes, en 1623, parece ser que hubo un hecho prodigioso, pues se apareció la Virgen de los Reyes a Hipólito de Vergara[24], Depositario General y Receptor de penas de cámara de la ciudad bética, la cual le pidió que iniciara el proceso del santo rey. Con dicho propósito escribió unas misivas en 1624 dirigidas a la reina Isabel de Borbón, a través de la influyente condesa de Olivares[25]. La iniciativa de este movimiento partió de don Félix Escudero de Espinosa, jurado de Sevilla ese mismo año, junto a los procuradores Juan Ramírez de Guzmán y Francisco Ruiz de Pineda[26].

El propio arzobispo Diego de Guzmán había remitido una carta al rey en donde le recordaba al monarca las obligaciones propias "del nombre de católico, que tan dignamente ha heredado V. M. de los señores reyes sus progenitores; y que tan justamente conserva en su persona por todos sus reinos", solicitando que estudiara el memorial que le enviaba acerca de las virtudes y hechos memorables del santo rey[27]. Añadía además: "deseando que las muestras de religión de los señores reyes, de quien V.M. desciende, tengan el lugar merecido de su virtud y resplandezca en la cristiandad, hechos tan heroicos como los del santo rey Don Fernando, XIII abuelo de V.M".

Animaba al rey a que tomase "esta causa muy a su cargo con su santidad, encargándola a su embajador en Roma, de manera que no levante la mano de ella hasta haberse conseguido el efecto"[28]. El propio arzobispo recibía de Felipe IV una respuesta y le aconsejaba "que antes de tratarlo en Roma, se hagan todas las diligencias necesarias para inquirir en su vida … porque no se entiende que el esplendor de la majestad real y el poder y favor de ella tienen parte en la acción que se ha de tratar en Roma"[29]. En esta solicitud se exponía con estos términos: el candidato fue

---

[24] Hipólito de VERGARA será el autor de: *Del santo rey D. Fernando y de la santísima Virgen de los Reyes*, Osuna, imprenta de Manuel de Payua, a costa de Gerónimo de Pareja Aranda, 1629.

[25] Cf. PORREÑO, *Dichos y hechos del señor*, 63.

[26] Cf. CINTAS DEL BOT, *Iconografía del rey san Fernando*, 36.

[27] ÁLVAREZ-OSSORIO, "Santo y rey", 250.

[28] ÁLVAREZ-OSSORIO, "Santo y rey", 251.

[29] ÁLVAREZ-OSSORIO, "Santo y rey", 252.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

> el mayor y más glorioso rey, en santidad, milagros, victorias y proezas, que la cristiandad ha tenido; a cuyas virtudes se deben infinitos milagros, que en vida y muerte de nuestro señor obró por su intercesión, que fueron tan grandes que merecieron que la virgen nuestra señora le visitase en la tierra...

Hay que destacar la relación tan estrecha que existía entre el arzobispo y la casa real, habiendo celebrado este el matrimonio del rey con Isabel de Borbón y bautizado a la infanta primogénita. Según Juan de Pineda, el arzobispo puso mucho interés en el tema "poniendo la mira en el mismo rey santo y haciendo lado de su honra" y por último entendiendo que la canonización de un *santo príncipe* "añadiría nuevos rayos de luz a la corona de Felipe IV"[30].

El memorial de la excelente santidad y virtudes heroicas del santo rey que se redactó venía a concluir que para alcanzar ese grado de santidad por parte del candidato era preciso una "extraordinaria excelencia de virtudes heroicas junto con la confirmación de la existencia de milagros". En 1627 en los círculos cortesanos se atribuyó al rey Fernando III la curación de una peligrosa enfermedad del monarca. A decir verdad, estas cosas *miraculosas* eran necesarias para reafirmar la santidad del candidato, pues Fernando III era en estos momentos un rey con pocos milagros. Algunos de dichos milagros fueron coetáneos con los preparativos de su canonización, como el que narra Antonio Solís:

> Añado otro caso: doña Luisa Rafaela, ahora casada, doncella entonces de diez y seis años, hija del insigne pintor Juan de Valdez, habiéndole traído a su casa la imagen de san Fernando que se había de colocar en el altar mayor de la catedral, a fin de que se dorase y diese de encarnación, sabiendo que su padre no podría hacer esto por hallarse ocupadísimo en la iglesia y que no hallaría oficial que diese el barniz con perfección: aunque la fatigaban unas grandes tercianas; se ofreció al trabajo, si el santo le diese para ello la salud y le ofreció una misa celebrada en el altar del santo cuerpo y al punto se aplicó a dorar y encarnara la santa imagen, más con buena suerte que al contacto de ella huyo la fiebre que no le volvió más[31].

---

30 Citado en Álvarez-Ossorio, "Santo y rey", 253.

31 Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 107.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

El doctor Cristóbal de Urbaneja, que participaba en la causa de canonización, añade sobre este milagro "y fue así que, súbito y fuera del orden natural y de lo que conoce la ciencia, quedo libre y sana, y sin lesión alguna"[32].

Al año siguiente, 1628, el rey Felipe IV terminó los preparativos para la apertura del proceso en Roma. Designó al sacerdote Bernardo del Toro como agente de la causa que trabajaría en estrecha relación con el jesuita Pineda, que en 1627 había escrito el *Memorial*. Es muy importante el papel que tendrá la Compañía de Jesús en este proceso pues, por ejemplo, el autor de la *Gloria póstuma* de 1730 será otro jesuita, Antonio de Solís. En octubre el cardenal Gaspar de Borja, elevado posteriormente a la dignidad de arzobispo de Sevilla en 1632, y el conde de Monterrey, virrey en Nápoles, entregaron a Urbano VIII una carta en donde el monarca solicitaba la apertura del proceso encareciéndole "lo mucho que deseo conseguirla en mi tiempo"[33]. El 15 de octubre de 1629 se despacharon las remisionales para las informaciones del santo rey[34]. En otra carta decía "se sirva ponerle en el número de los santos y declararle por tal a toda la iglesia, para que con tal culto sea honrado y venerado como merecen" sus virtudes y los milagros que había obrado. El pontífice despacharía la bula remisorial que llegaría a España en 1630, primero a Madrid y después a Sevilla. El proceso se remitió a la Sagrada Congregación de Ritos. Allí el padre Bernardo del Toro encargaría los famosos grabados a Claude Audrán: "de las que envió muchas copias a Sevilla y entre ellas una rica lamina en cobre de diestro y valiente pincel con mui estimable guarnición que recebida con summo aplauso del cabildo…la mando poner en la cabecera de su sala capitular"[35].

---

[32] Antonio GARCÍA BAEZA, ficha catalográfica de "San Fernando", en Ignacio CANO RIVERO – Ignacio HERMOSO ROMERO – Valme MUÑOZ RUBIO (eds,), *Valdés Leal: 1622-1690: Museo de Bellas Artes de Sevilla, 2 de diciembre de 2021 – 27 de marzo de 2022*, Sevilla, Museo de Bellas Artes, 2021, 242.

[33] ÁLVAREZ-OSSORIO, "Santo y rey", 254.

[34] AHMS: sección XI, papeles del conde del Águila, tomo 26, quartos (rollo 47).

[35] SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla*, 107. Como han indicado Fátima Halcón y Francisco Javier Herrera García, Audran pudo tomar como

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060



Fig. 2. Anónimo italiano, *San Fernando rey*, hacia 1630, óleo sobre cobre. Sacristía Capilla Real, Catedral de Sevilla.

Este cobre se encuentra actualmente en la sacristía de la capilla de la Virgen de la Antigua de la catedral de Sevilla (fig. 2)[36].

Como ya sabemos, el proceso se alargó varios años[37] y el propio rey en carta a Gaspar de Borja reconocía "que camina

referencias para hacer este grabado la obra de Jacob von Notzing, *Armentarium Heroicum*, con grabados de Giovanni Batista Fontana publicada en 1601. Cf. Fátima Halcón – Francisco Javier Herrera García, "Primer proyecto del Triunfo para la beatificación de san Fernando: Bernardo Simón de Pineda y Juan de Valdés Leal (1671)", *Archivo Español de Arte* 93/370 (2020) 99 (97-112).

36 Parece ser que se trataría de la misma obra que Murillo y López Caro analizaron en 1649 "basada en un grabado con la corona de rey y halo de santidad". Amanda Wunder, "Murillo and the Canonisation Case of San Fernando, 1649-52," *The Burlington Magazine* 143/1184 (2001) 671.

37 Ulpiano Pacho comenta que el proceso sufriría un parón de 12 años. El procedimiento de canonización, vigente hasta la actualidad con

más despacio de lo que piden las heroicas virtudes del santo rey y la aclamación de mis reinos y el afecto con que yo deseo ver en mis días honrado y venerado en la iglesia a príncipe que tanto la sirvió"[38]. A principios de 1634, el proceso parecía muy adelantado y, en los primeros días de marzo, el propio rey escribía al papa que concluyese "con mucha brevedad" la canonización del candidato. En mayo el proceso parecía tan desarrollado que el monarca avisó a Gaspar de Borja de que los agentes en Roma esperaban que la proclamación pontificia se diera en breve. La realidad es que el proceso requería un alto costo económico y el virrey conde de Monterrey y el embajador del rey en Nápoles tenían instrucciones de remitir dinero a Roma "de forma secreta", así como paralelamente el cabildo de Sevilla se comprometía con los gastos que originase la beatificación.

El farragoso proceso de beatificación y canonización del rey san Fernando evidencia desgraciadamente los momentos de tensión entre la Santa Sede y la monarquía hispánica a lo largo del siglo XVII, unido a otros factores como que el cardenal Borja, elegido arzobispo de Sevilla tras el fallecimiento del

---

algunas reformas, parte de 1634 con el Breve *Coelestis Hierusalem*. En la antigüedad y hasta el siglo XII fundamentalmente era un proceso diocesano donde el obispo u ordinario del lugar legitimaba el proceso de su culto que básicamente se originaba en el pueblo fiel. Si con el tiempo el culto de este siervo de Dios traspasaba las fronteras de la diócesis se podría incluir en el martirologio o catálogo de santos de la Iglesia. Con este sistema parece que se cometieron algunos abusos. Para acabar con estos excesos, Alejandro III decretó en 1170 que las causas de canonización eran competencias de la Santa Sede, aunque quizás la situación se mantuvo más o menos igual hasta 1634, en donde el papa Urbano VIII ratificó la premisa antigua de "Sin autorización de Roma, no se puede honrar a un difunto". En este nueva regulación, el Papa fija las etapas del proceso, la demostración de las virtudes heroicas y quizás lo que más afectaba a este proceso: "ha de quedarse probada la inexistencia de culto público previo", siendo ésta impedimento para la iniciación del proceso. No obstante, se exceptúa el caso de aquellos siervos de Dios que con al menos un siglo antes de este breve, siguiendo la praxis anterior y el consentimiento del ordinario, hubieran recibido culto público y una serie de excepciones que afortunadamente parece que cumplía Fernando III. Cf. Pacho Sardón, "Singularidad", 232.

[38] Álvarez-Ossorio, "Santo y rey", 255.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

arzobispo don Diego de Guzmán, no tenía buenas relaciones con Urbano VIII. También muestra el poco interés pontificio por agilizar los trámites de una causa que iba contra los intereses de Francia, especialmente bajo el mandato de Urbano VIII. Además, se quería poner algo de freno a las sonadas canonizaciones de santos que habían tenido lugar a principios del siglo XVII por parte de pontífices pro-españoles, como la de san Isidro Labrador, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, santa Teresa de Jesús, junto a San Felipe Neri, en 1622. Así, el propio Urbano VIII decidió excluir de estos procesos a quien ya estuviera recibiendo algún tipo de culto, aunque fuera desde "tiempo inmemorial" con lo que, de alguna manera, se ponía traba al proceso de canonización de san Fernando, pues este gozó —podemos decirlo así— de "un culto privado" por parte del pueblo sevillano que siempre lo consideró santo[39]. Al mismo tiempo, pretendía evitar los abusos que se estaban cometiendo en otros procesos de canonización. Otros factores más ordinarios fueron la aparición de la epidemia de peste en la ciudad de Sevilla en 1648, en la que falleció el arzobispo regente, cardenal Spínola, que vino a retrasar la instrucción que se estaba llevando a cabo[40].

La muerte de Urbano VIII y de Gaspar de Borja[41], enfrentados públicamente, quitó algunos obstáculos del camino y los trámites impuestos por la Congregación de los Ritos se fueron cumpliendo de forma lenta pero progresiva[42]. Por fin, unos años más tarde, en 1655, el pontífice Alejandro VII admitió el culto inmemorial de san Fernando y, años después, Mariana de Austria, reina consorte de España y regente como madre de Carlos II[43], consiguió la reanudación del proceso de canonización[44] con el impulso de su confesor y valido Juan Everardo

39 Cf. Pacho Sardón, "Singularidad", 237.

40 Cf. Álvarez-Ossorio, "Santo y rey", 255.

41 Ambos fallecieron en espacio de un año, en 1644 el papa y al año siguiente el cardenal. Cf. Pacho Sardón, "Singularidad", 234.

42 Cf. Álvarez-Ossorio, "Santo y rey", 257- 258.

43 Representados por el embajador ante el papa y la sede apostólica don Pedro de Aragón duque de Segorbe y Cardona y virrey del reino de Nápoles.

44 Que sufrió un nuevo obstáculo con la petición de nuevos datos en 1659 por la Sagrada Congregación de Ritos a la sede hispalense y se

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

Nithard. El proceso culminó finalmente en 1671 con los dos breves de la congregación de los ritos firmados por Clemente X que dispusieron la beatificación de Fernando III y la decisión fue comunicada a la reina Mariana de Austria desde Roma por el marqués de Astorga. La nueva noticia se celebró con grandes ceremonias en la ciudad eterna, en la propia capital del reino[45] y por fin en Sevilla donde hubo gran algarabía[46].

La bula papal autorizaba a la celebración de la fiesta del nuevo santo en todos los territorios de la monarquía hispánica el día 30 de mayo por haber sido el día de su muerte. También se autorizaba de forma excepcional que se celebrara de una forma más solemne durante ese año de 1671. En dicho decreto pontificio se expresa claramente que el soberano elevado a los

---

inició un nuevo examen de los testigos cuya última sesión tiene lugar en 1666, aunque hasta dos años después no se hará una última gestión como era la inspección del cuerpo del difunto, pues había sobrevenido "una grave enfermedad al obispo de Biserta". Cf. PACHO SARDÓN, "Singularidad", 235.

45 Cf. ÁLVAREZ-OSSORIO, "Santo y rey", 258. Por ejemplo, es anecdótico el sermón pronunciado en la capilla de palacio donde el predicador comparaba la figura de la reina regente con la de Berenguela, la madre del nuevo santo, quien durante la minoría de edad de este había asumido la regencia de Castilla. Además, este proyectaba las virtudes heroicas de san Fernando en el trono, proponiendo el culto a *un trono santo* del que participarían los *nietos* de aquel, Mariana y Carlos.

46 Fue motivo de grandes festejos y muestras de alegría en la ciudad. Una de estas muestras sería el hecho de que Calderón dedicase al nuevo santo dos autos con idéntico título, *El santo rey don Fernando*. Cf. Miguel ZUGASTI ZUGASTI, "La elaboración del icono de la Virgen de los Reyes en el auto calderoniano: «El santo rey don Fernando» (Segunda parte)", en Ignacio ARELLANO AYUSO – Enrica CANCELLIERE (eds.), *La dramaturgia de Calderón: técnicas y estructuras. Homenaje a Jesús Sepúlveda* (Biblioteca áurea hispánica 22), Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2006, 638 (637-666). También de estas fiestas para festejar al santo se puede ver Fernando de la TORRE FARFÁN, *Fiestas de la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla al nuevo culto del Señor Rey San Fernando*, Sevilla, en casa de la viuda de Nicolás Rodríguez, 1672. Los grabados de Valdés Leal ilustran por ejemplo el triunfo o "maquina" similar en proporciones al antiguo "monumento eucarístico" que se instaló dentro de la Catedral y de cuya arquitectura se encargó Bernardo Simón de Pineda, con esculturas de Pedro Roldán. Para saber más de este tema a nivel nacional se puede consultar, José Jaime GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

altares lo hace en condición de beato, pues solo se concede facultad de celebrar misa y oficio propio en su nombre en tierras de las Españas y no en las de la Iglesia Universal, como corresponde a un santo. Inmediatamente la reina publicó el breve y una cédula real de 23 de marzo, enviada a todas las ciudades, para que se pudiera celebrar la nueva festividad y culto, y unos meses más tarde el 3 de septiembre de 1672 Clemente X amplió el culto del nuevo santo a toda la Iglesia universal y lo incluyó en el martirologio romano, según afirmó Antonio de Solís.[47] La propia Mariana de Austria pidió incluso una reliquia del santo, a lo que el Cabildo Catedral contestó enviándole el anillo que el rey tenía en su pecho en una caja de cristal con filigranas de oro a través del capitular Juan Galindo[48] "con motivo de participar a V.M. cómo se sacó el anillo del s^to^ rey para remitirle a sus r. manos". El cuerpo del nuevo santo debía sacarse de su emplazamiento habitual para darle culto público y se empezó a madurar la idea de la realización de una urna nueva[49]. El canónigo Juan de Tejada, encargado de hacer las gestiones en la corte, solicitó al rey 50.000 escudos para la realización de las fiestas de beatificación, aprovechando la ocasión para explicar la necesidad de realización de una nueva urna y adecentar el espacio[50].

El 25 de mayo se celebró en Sevilla la misa de pontifical para celebrar dicha festividad presidiéndola el prelado y revestido de la misma forma asistió "por la tarde a la procesión que se hizo por les mesmas calles que la del corpus, acompañada de todo el clero, religiones, cofradías tribunal de la inq^on^ y cabildo de la ciudad y cuyos capitulares llevaron el palio del santo rey y su espada el asistente de Sevilla llevose juntamente en la prosess^on^ la santísima imagen de nuestra señora de los

47 Cf. Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 21.

48 Cf. Antonio García Baeza, "De panteón real a relicario. El debate final en torno al proyecto de Francisco de Herrera el Mozo para la Capilla Real de Sevilla", *Laboratorio de Arte* 29 (2017) 361 (359-376) (https://doi.org/10.12795/LA.2017.i29).

49 Parece que salió hacia Madrid el 20 de agosto de 1677.

50 Cf. Halcón – Herrera García, "Primer proyecto del Triunfo", 99.

reyes"[51]. La carta sigue describiendo el ambiente popular en la ciudad "Y en las calles (señora) sea manifestado muy bien en esta ocasión la generosidad de los ánimos de Sevilla, la devoción a ntro santo rey y el deseo de obedecer y dar gusto a V. Mag^{d,} pues a cada paso se reconocia nuevos primores".

En un texto de 2 de junio de 1671 se describe algo de los fastos que se hicieron:

> La efigie (del nuevo santo) se colocó también en lo alto de un majestuoso triunfo de primorosa arquitectura ricamente adornado con muchas figuras de bulto que representavan los reynos y ciudades conquistadas y pinturas de su historia de los mejores pinceles y ilustrado de diversas inscripciones en prosa y berso latino.

En otra carta dirigida a la reina también se describe la decoración de la capilla real[52]:

> vistiose toda (en más de quarenta días de continuo trabajo) de preciosos brocados, telas y colgaduras de damascaos y terciopelos carmessies galonados de franjas de oro y plata y los campos de las pilastras de leones y castillos de oro a debida distancia y ..vi ? ofensaa del lugar y trono de gloria de la reyna de los reyes , la asistieron colaterales las efixies al natural vestidos de pontifical , de los gloriossos doctors de las Españas san Leandro y san Isidoro : y alos del altar, debaxo de riquissimos sitiales y reclinatorios , los del rey Ntro S^{r} y de Nt ^{ra} Mag. De rodillas vindicándola las gracias, aya la natural vestidas ricamente representadas[53].
>
> En el altar del s^{to} rey (que haze frente al de N^{tra} seño^{ra} y esta en medio de su dichoso cuerpo sese coloco la imagen al natural de acertada talla que se fabricó p^{a} esta fiesta sobre un magnífico pedestal dep ^{ta} de martillo desde donde de la misma materia blanca y bruñida se levantó por circulo adornado de gustas y esmaltado de joyas de pedrería, que se figuraba en lo rotundo sol y se mentía en lo resplandeciente lucero y en su gueco contenía la imagen del glorioso s^{to} rey cuya corona se adornó de preciosos diamentes, tan nuevos por su

---

51 AHN, Consejos, leg.17140: *Carta a la reina por el deán y cabildo de la santa iglesia catedral. 2 de junio de 1671.*

52 El tema de la decoración de la Catedral ha sido suficientemente tratado en los últimos años. Recientemente se ha publicado HALCÓN – HERRERA GARCÍA, "Primer proyecto del Triunfo", 99.

53 AHN, Consejos, leg.17140: *Carta 2 de julio de 1672. De la capilla real a la reina.*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

> número,… como por su precio delante del s^to^ inmediata ala ara, del altar sustentaban dos serafines, lo rico de una urna de hermosos diamntes en que se asento desnuda la invicta espada que tenía el rey s^to^ horror de los sarracenos ardieron en los altares tantas luces… quantas el afecto reverente le pudo consagrar….y en los dos nievos en que se remata con igualdad se dispusieron figuradas al natural en su tienda de campaña, dos efigies del santo rey, armado de punta en blanco, en dos apariciones celestiales que tuvo para la gran conquista de la noble ciudad y representado el triunfo que alcanzo della, desde la cúpula y linterna de la capilla, se adornó toda de victoriosa vanderas y r^es^ estandartes que remolaron hasta las rexas de las puertas de dicha capilla manifestando su alboroto con quien supo con rendimiento consagrar de dios sus victorias en la tierra.

En la propia capilla real se dispusieron dos sitiales con las efigies arrodilladas del rey y de su madre además de paños de terciopelo y damasco para recubrir sus muros[54].

Antes incluso de la canonización aparecen obras literarias como el *Fernando o Sevilla restaurada*, de Juan Antonio de Vera y Figueroa de 1632, en su origen un poema heroico escrito con los versos de la *Gerusalemme Liberata* de Torquato Tasso, que posteriormente fue modificado pasando a narrar la conquista de Sevilla realizada por san Fernando en 1248 y que había sido dedicada a Felipe IV. Otro libro como la *Historia, antigüedades y grandezas de la muy noble y leal de Sevilla* del presbítero Pablo Espinosa de los Monteros fue dedicado "al santo rey don Fernando, gloriosísimo conquistador de Andalucía", en 1627. Ya en este libro, Espinosa habla de la conveniencia de su canonización, lamentándose de que no hubiese más fuentes escritas de los innumerables milagros que se le atribuían. Otro libro muy interesante es *Corona gótica y castellana*, escrito poco después de la canonización por Alonso Núñez de Castro. En esta obra se realiza una loa de la monarquía hispánica. Por ejemplo, cuando su autor habla acerca del nuevo santo, comenta que "la integridad de su vida fue la tal que preservó de corrupción sus reynos, puede ser que hubiese otros más santos pero un exemplo coronado, fue siempre para la reformación más poderoso, puede ser que otro tuviese más luz; pero la de

[54] Cf. Morales, "Rey y santo", 107.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

Fernando, como estaba en lugar más alto se hizo mejor ver"[55]. Como recuerda Koldo Trápaga, "el modelo de referencia propuesto en esta obra era Fernando III de Castilla, quien destacó por reforzar la autoridad real ante la nobleza e impulsar las *artes educativas* (sabiduría)"[56].

Desde el principio se produjo un intento de unir al nuevo santo con el monarca vigente, expresado tanto en imágenes como en sermones o panegíricos. Así, podemos citar las funciones realizadas en el convento de san Pablo de Córdoba donde en un mismo escenario aparecían el estandarte de san Fernando, el retrato del rey Carlos y el *ave fénix* en el momento en el que se consume en el fuego antes de renacer. En esta especie de emblema o jeroglífico, efectivamente Carlos II sería el *ave fénix* renacido de las cenizas de su "abuelo", palabra que quedará en el habla normal para describir al santo en relación con los reyes, tal como explicó el autor de la relación.[57] También esa idea de que el nuevo santo será uno de los principales arquetipos propuestos para el ideal de "Príncipe Cristiano"[58]. Es singular, como "la misma sangre real era el germen *sanctorum avorum* que transfería a los sucesores una aureola de santidad y favor divino"[59]. Así, por ejemplo, la espada del santo se convierte en un icono de la monarquía[60] (fig. 3).

---

55 Alonso NÚÑEZ DE CASTRO, *Corona gótica castellana y austriaca*: dividida en quatro partes: parte quarta / tomo I, 1678 (publicado en Madrid, en la oficina de D. Benito Cano, 1790).

56 Koldo TRÁPAGA MONCHET, *La reconfiguración política de la Monarquía Católica: la actividad de don Juan José de Austria (1642-1679*). Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma, 2015, 620.

57 Cf. María PALACIOS, "Una fiesta barroca organizada por la Inquisición de Córdoba en honor de San Fernando", en *Actas del I Congresso Internacional do Barroco*, vol. II, Porto, Universidade do Porto-Reitoria, 1991, 207-220.

58 Sobre las "virtudes" y piedad del monarca se puede leer Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, "Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria", en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO – Virgilio PINTO CRESPO – José MARTÍNEZ MILLÁN (eds.), *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, 29-58.

59 Cf. PORREÑO, *Dichos y hechos del señor*, 66.

60 Se puede leer al respecto Cipriano GARCÍA HIDALGO, "San Fernando: de rey guerrero a protector de las Bellas Artes": < https://www.investigart.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060



Fig. 3. Herrera "el Mozo" (diseño) y M. Arteaga (grabado): *Carlos II bajo la espada de Fernando III,* incluido en el libro de Fernando de la Torre Farfán, *Fiestas de la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla al nuevo culto del Señor Rey San Fernando.*

De hecho, en época de Carlos II, en la villa y corte proliferaron las imágenes del santo rey en pinturas murales encargadas a Luca Giordano (capuchinos del Pardo, San Antonio de los Alemanes[61] y Real Hospicio[62]) o incluso posteriormente en la escultura de la fachada de Pedro de Ribera del Hospicio que lleva su nombre. Es curioso, en cambio, que no había en Sevilla ningún templo dedicado al santo y se decide que el nuevo

com/2016/05/31/san-fernando-de-rey-guerrero-a-protector-de-las-bellas-artes/> (consultado 31-mayo-2016).

61 Entre las hornacinas de los retablos pictóricos y debajo del Milagro de la tormenta de san Antonio.

62 En el retablo mayor de la capilla, en el cuadro *San Fernando en gloria ante la Virgen*. Es verdad que este cuadro se realizó en 1702, dos años después de la muerte de Carlos II.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326



Fig. 4. Jan Van Kessel II, *Miniatura de Carlos II como San Fernando*. Madrid, Colección particular.

templo de Los Venerables esté bajo su advocación[63], según describe Antonio Solís.

Dan fe de esta vinculación entre la monarquía y el nuevo santo las dos miniaturas de Jan van Kessel III, hoy en una colección particular madrileña, que representan a Carlos II y Mariana de Neoburgo como dan Fernando (fig. 4) y Santa Elena en una suerte de "retratos a lo divino" fechables entre 1690 y 1700[64]. Inocencio XIII, según comenta Antonio Solís, visitó el cuerpo del santo hacia 1698 cuando estuvo de viaje en España como nuncio de Portugal antes de ser elegido papa.

Como bien explica Antonio García Baeza, a pesar de la política de austeridad que había entonces en el reino, Carlos II mandó al asistente a que procediera a reubicar el cuerpo del

63 Cf. SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla*, 109.

64 Cf. José Luis SANCHO – Gloria MARTÍNEZ LEIVA, "¿Dónde está el rey? El ritmo estacional de la corte española y la decoración de los Sitios Reales (1650-1700)", en Fernando CHECA CREMADES (ed.), *Cortes del barroco. De Bernini y Velázquez a Luca Giordano*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, 94 (85-98); y Ángel ATERIDO, *El final del Siglo de Oro. La pintura en Madrid en el cambio dinástico (1685-1726)*, Madrid, CSIC – Galería Coll & Cortés, 2015, 82.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

santo en el altar mayor de la Capilla Real "en la forma que montaba un diseño que, así mismo, venía con la dicha carta elegido" por el consejo de Castilla[65]. Es verdad que el propio cabildo se mostró crítico con el asunto, a pesar del interés regio, debido a la situación de abandono de la capilla, en la que incluso "debieron tabicar las ventanas de la linterna para impedir que la lluvia dañara los santos restos, pues se encontraban a la intemperie"[66].

Habría que esperar hasta 1681 para vislumbrar el comienzo de los nuevos proyectos como la urna que acogería los restos del nuevo santo, gracias sobre todo al arzobispo Ambrosio de Spínola y a Andrés de la Concha Zapata, regente de la Real Audiencia. En una carta se comenta que se dispuso a la separación del cuerpo de san Fernando del de su hijo y del de Beatriz de Suabia y las obras que se habían procedido a realizar:

> suplicamos al señor regente suscribiese de suspender el hacer movimiento ninguno en la real capilla hasta informar a su Mag. pidiéndole termino tan corto como de veinte días que abiendo negado y empezado el día siguiente sábado por la mañana a enviar en la real capilla diferentes artífices e instrumentos tocantes a la obra pasamos a dar quenta de ello al illmo s. arzobispo nuestro prelado… informase a su Mag. habiendo quedado con dho arzobispo en suspender por veinte días. El mesmo día por la tarde prosiguo con la obra, entrando madera en la capilla real tapando la puerta y rejas con velas desarmando? El altar de forma que domingo y oi lunes días festivos no se a dho misa en público ni hechos oficios ningunos en dha real capilla ocasionando con esto gran nota en toda la ciudad pues ben se quiere comenzar una obra sin medios para ella, bajando la santísima imagen de nuestra señora de su solio para colocarla en otro lugar abiendo de cortar su retablo que es mui rico y lo que más sentimos y aun lloramos con el corazón es ver que con yndecencia se quiere ejecutar una obra tan grande pidiendo limosna para colocar un cuerpo tan glorioso y de un santo tan admirable rey y ponerlo donde se confunda su veneracion y devoción por lo qual recurrimos a la real piedad de su Mag. para que sea tenido demandar al referente sobrecea? desta obra[67].

---

65 García Baeza, "De panteón real", 361.

66 García Baeza, "De panteón real", 361.

67 AHN, Consejos, leg. 17140. *Por el mandado de s. deán y cabildo de la catedral 1681.*

Los cuerpos de Alfonso y su madre Beatriz quedarían a la entrada de la capilla "en los lados colaterales a la entrada de la capilla y tan altos que ninguna insignia puede llegar a ellos"[68]. Adornados con la mag[d] debida a aus grandeza y que este tiempo no pasaran más que los ministros necesarios". Después "bistiendolos de terciopelo y brocado y todo lo demás necesario para que este con grandeza"[69]. La traslación de los cuerpos se hizo el 26 de mayo de 1677.

Posteriormente el munícipe reabrió el tema de unos antiguos privilegios dados por Felipe IV en 1634 a la Iglesia de Sevilla como ayuda a los gastos de la canonización, adecentamiento de la capilla, así como de los santos restos. A partir de este momento el propio Carlos II y el consejo de cámara intentaron coordinar con el arzobispo las obras de la capilla evitando al propio cabildo. De hecho, a comienzos de 1682, se manda un nuevo diseño al consejo de Castilla para su posterior aprobación, aunque después se seguirían los planteamientos de Francisco de Herrera "el mozo". El cabildo aseguraba que "obedecimos enviando barias plantas y diseños así hechos en esta ciudad como en su corte y en bista decimos y otros fue su Mag. servida de elegir uno que había hecho D. Francisco de Herrera"[70].

De la extensísima documentación de cartas que hay entre el consejo de Castilla y el arzobispo y capellanes en estos años se puede extraer mucha información.

En este tiempo se hizo una inspección a los restos del santo con "médicos y cirujanos, asistencia del arzobispo asistente, regentes deán de la iglesia y el 24 decano de la ciudad" y se confirmó que "estaba en tres arcas":

> que se allá incorrupto con un barretilla en la cabeza, vestidura talar de tela de oro y seda labrada castillos y leones forradas en mantas o armiños tan gastadas por el tiempo y disminuidos por la devoción que apenas se conocía y sin violencia se deshace en las manos. vorceguies en los pies, gastados que maniefiesta parte de la carne y

68 AHN, Consejos, leg. 17140. Año1679.
69 AHN, Consejos, leg. 17140. Carta a la reina 17 de julio de 1679.
70 AHN, Consejos, leg. 17140. *Por el mandado de s. deán y cabildo de la catedral 1681.*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

> cutis y una espada ancha y un bastón negro. que al abrir la caja se percibió una fragancia y olor particular. Tenía debajo de la cabeza y a los lados almohada[71].

En un momento correspondiente a la finalización de la nueva urna, el propio artífice, Laureano de Pina, hace un informe *Memorial del estado que hoy tienen las cajas del santo rey san Fernando y lo que falta para acabarlas del todo* en el que va describiendo minuciosamente toda la urna y que remite al Excmo. S. presidente del Consejo de Castilla y a los miembros de la cámara.

Tras la llegada al trono de la casa de Borbón en la persona de Felipe V, también se escribe al rey y al Consejo de Castilla para recriminarles de algún modo, pues se recuerda "aunque con dezir que la obra está parada desde que murió su antecesor y que nunca ha corrido a su cargo … no obstante para poderlo hacer más cumplidamente y excitar el zelo, devoción y amor de su Mag. al mayor decoro de las reliquias de un abuelo tan glorioso"[72].

La urna (fig. 5), un auténtico joyero que concluirá Juan Laureano de Pina en 1719, estrenándose como regalo de Felipe V diez años más tarde con la llegada de la corte a Sevilla en el llamado "Lustro Real". A esto se unieron las obras de adecuación en la capilla con la creación de un doble presbiterio con escalinatas laterales, defendido por Matías de Arteaga y Bernardo Simón de Pineda unos años atrás[73].

La provisión de cargos era importante, como por ejemplo la de capellán mayor, en este caso un cargo eclesiástico y a la vez una obligación regia, pues el monarca preveía las vacantes y distribuía la mayor parte de los beneficios[74]. Es por ello, como comenta Álvarez Ossorio, que los capellanes reales tenían una singular vinculación con la monarquía y en esta capilla se celebraban «las grandes ceremonias religiosas relacionadas con los soberanos o miembros de la casa» así como los eventos

---

71 AHN, Consejos, leg. 17140, año 1682.

72 AHN, Consejos, leg. 17140, Relación del estado que al presente tiene la urna del glorioso S. Fernando.

73 Cf. García Baeza, "De panteón real", 369.

74 Cf. Porreño, *Dichos y hechos del señor*, 63.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326



Fig. 5. Juan Laureano de Pina, *urna de plata de San Fernando,* 1685-1720 aprox. Capilla Real, Catedral de Sevilla.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

fundamentales asociados "al ciclo vital como bautizos, bodas o exequias, así como las festividades más destacadas"[75]. En una carta dirigida al rey por don Antonio Díaz Moreno en 1675 expresa el estado de grande necesidad de remedio y todo nace de no residir el capellán mayor pues el marqués de Maenza lo fue veinte y cuatro años y no residió y ahora su sobrino don Gerónimo de Aranda a titulo de sumiller cortina no residir … "que aga que aya capellan mayor hombre zeloso inteligente y que resida"[76].

De las múltiples gestiones que se hicieron para conseguir fondos tenemos cumplido testimonio en la documentación que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional (sección Consejos), donde se da noticia, por ejemplo, del arrendamiento de unas tierras y la expedición de unos títulos nobiliarios tanto en América como en Italia.

En otro documento se habla de que se arrendó la dehesa de Tablada a las afueras de Sevilla para sacar dinero para el pago de la urna. En una carta de julio de 1699 se habla también por ejemplo de la venta de lugares de la "tierra de Sevilla" y el que pudiera ser de menor perjuicio "es la villa de Alcalá del Río, que se compondrá de casi 200 vecinos y no tiene especial dependencia con la ciudad ni otro inconveniente por lo que le sea gravosa su enajenación"[77].

En otra carta se señala que se podrían sacar fondos de vacantes de obispados de Indias en 1688 aunque no consta que se cobrase nada de esto y de dos títulos nobiliarios de nueva creación.

> Se beneficiasen para el mismo fin dos títulos uno en N. España y otro en el Perú y que habiéndose dado aviso de estas mercedes al arzobispo de Sevilla don Jaime de Palafox, a quien estaba cometida la superintendencia de esta obra y preguntándole años después el efecto que produjeron respondió que la de seis mil p^{os} s. re vacantes de obispados no se habían cobrado cosa alguna … que los dos títulos se beneficiaron uno en Sevilla en 80 p. ^{os} (pesos) y don Fernando de Torres que se intitulo conde de Belayos y otro en doce mulp^{os}

[75] Porreño, *Dichos y hechos del señor*, 63.
[76] AHN, Consejos, leg. 17140. Sevilla a 16 de julio de 1675.
[77] AHN, Consejos, leg. 17140.

> 120 pesos por don Juan de Soto y Vaca, vecino de lima que se intitulo marqués de Selva hermosa[78].

También la creación del título de Marqués de Monserrate que se otorgó a Francisco Javier de Vasconcelos Berrueco y Arellano, vecino de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España que contribuyó con 60 pesos.

En otros documentos también se contempla la posibilidad de hacer cuestaciones "en nombre de generales de galeones, flotas cavos del comercio y presidente de la contratación"[79] para que contribuyesen con algunas limosnas, lo que sí produjo algún dinero:

> es también medio que su Mg[d] mande al comercio que eche un cuartillo en cada dosabo para esta obra de culto y beneracion del s[to] con quien aseguraban a riesgo de sus mercadurías que muchos en los fardos meten estampas del s[to] y de la madre de los reyes para librarlos de los riesgos[80].

En un documento de 1681 se contempla igualmente gravar algunos productos como "la imposición de medio real en cada arroba de vino que entrase en ella" (en la ciudad) o "en cacao, chocolates, azúcar y demás agregados"[81].

En otro documento de 1700 se propone crear una grandeza: "se beneficie una grandeza para Italia para alguna de las casas ilustres de Nápoles o Sicilia y que no pareciendo conveniente se procure con don Martín de Amiano Mendizábal,

---

78 AHN, Consejos, leg. 17140. Ya en 1684 se hizo una consulta a la cámara del consejo de Castilla para la concesión de títulos de Castilla "aunque no produjo efecto porque no «sumo» o hubo quien los beneficiase".

79 AHN, Consejos, leg. 17140.

80 AHN, Consejos, leg. 17140. Carta a don José Fran[co] Sáenz de Vitoria. 1722.

81 AHN, Consejos, leg. 17140. Así como medio "real en cada libra de cacao o chocolate: ocho maravedíes en cada libra de axucar q. entra y se consume: un real en cada arroba de aceite que sale por el rio y muelle desta ciudadezepto del que va para Indias, quatro reales de cada carga mayor de ropa o mercaderías que salieren y siendo carga menor dos r y siendo carro o carreta de bueyes un ducado y dos ducados siendo carreta o palera? De mulas… Sevilla 29 de mayo de 1683. Fdo Pedro Malo.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

(sevillano de nacimiento) marqués de la Torre de Ginés, vecino de aquella ciudad". Sobre este personaje más adelante dice:

> por la especial devoción que siempre a tenido y tiene a la ss. Imagen de ntra señora de los reyes y al santo cuerpo del rey san Fernando … a expedido considerable parte de su caudal en su culto desde el año de 1680 hasta el de 1698 … sin sucesión ni herederos forzosos.

Este personaje quería optar a algún cargo honorífico como era el de mayordomo mayor de la real capilla (…) sin retribución alguna … solamente "que se le permita poner un taburete o banquillo forrado en felpa o damasco en el que poder sentarse … en el lugar inmediato después del capellán mayor …en todas las funciones o fiestas que en la dicha real capilla se celebren"[82]. Cosa que se le concedió en febrero del siguiente año. El cargo de mayordomo de la capilla real debía tener entre otras responsabilidades "de que asista a poner las joyas a nuestra señora y demás adornos cuando se viste en los días de sus festividades más solemnes y lo es la marquesa viuda de la Algava y siempre lo han sido personas de esta primera calidad"[83].

En otro documento de 1709 se habla de "conmutar en alhajas más necesarias otras que la capilla tiene sin uso o por superfluas o maltratadas y respecto de que no hacen falta nos parecía que la más útil conmutación sería aplicar su importe a la misma urna"[84]. En un documento del mismo año se sigue insistiendo en la manera de recaudar fondos:

> suplicó a V. M se sirva de que su Mag[d] mande se continue la obra con la plata que ai en la capilla que no sirve y para que se acabe con brevedad mandar dar seis licencias de naos que se beneficien por el capellan mayor de la capilla para que de su valor se concluia sin que la asienda de la Mag[d] gaste antes interesada en lo que an de pagar derechos (…) sean estas seis lisensias de naos libres de impuestos de seminario una para Campeche con escala en la Vera Cruz, otra a Santa Marta con escala a Cartagena, otra a Cuba con escala a Bera Cruz, otra a Santo Domingo con escala a la Vera Cruz otra a Curasan

---

82 AHN, Consejos, leg. 17140. *Carta de 18 de mayo de 1699.*

83 Se cita en un documento de 1698. AHN Consejos, leg. 17140.

84 AHN, Consejos, leg. 17140. *Carta del cabildo catedral a don Manuel de Vadillo y Velasco. 31 de octubre de 1709.*

> con escala a dicho puerto de la Vera Cruz, otra a Maracaio con escala a la Bera Cruz siempre libres de impuestos de seminario que en esto no es defraudada la asienda[85].

En 1728 se produce la llegada a Sevilla de Felipe V, al cual el cabildo había pedido autorización en 1706 para que se sacase en procesión al Santo para conseguir la victoria sobre Portugal o, más adelante en 1732, por la conquista de Orán. De camino a Sevilla en 1729, pararía en Badajoz con motivo del enlace real entre don Fernando, príncipe de Asturias con la infanta Bárbara de Portugal. El hecho se haría realidad por fin el 3 de febrero de ese mismo año cuando entró el rey por Triana en una carroza, seguida por otras ocupadas por los príncipes y los infantes[86]. La ciudad se procedió a su engalanamiento y así se dispuso "el blaqueamiento de las fachadas de las casas de la ciudad"[87].

Parece ser que el rey por ser ya de noche no entró en la catedral, dirigiéndose directamente al Alcázar. Dicha visita tendría lugar el día 5 por la tarde donde hubo una procesión con el clero de la ciudad y fue recibido por el arzobispo vestido de pontifical que le dio a besar el Lignum Crucis. Después de hacer oración ante el Santísimo pasaron a la capilla real donde

---

85 AHN, Consejos, leg. 17140. *Carta del capellán Laureano Oliver, 1709.*

86 Cf. José F. ACEDO CASTILLA, "Sevilla, capital y corte de Felipe V (1729-1733)", *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minerva Baeticae* 18 (1990) 136 (133-143). De tan magno acontecimiento da fe el grabado que realizó Pedro Tortolero en la obra de Juan BAUTISTA ZUÑIGA, *Anales eclesiásticos y seglares de la M.N.I.M.L.leal ciudad de Sevilla que comprehenden la Olimpiada o Lustro de la Corte en ella*, Sevilla 1774 (re-editada en edición facsímile, por el Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla. Sevilla, 1987). Las crónicas citan más de 400 vehículos entre calesas, coches y carros que transportaban a la familia real, personajes de la corte y escolta militar. Cf. Pedro MARTÍNEZ LARA, ficha catalográfica de "entrada de Felipe V en Sevilla" en Alfonso PLEGUEZUELO HERNÁNDEZ – Enrique VALDIVIESO GONZÁLEZ, *Teatro de Grandezas*, Sevilla, Consejería de Cultura, 2007, 186.

87 AHMS: sección XI, papeles del conde del Águila, tomo 26, quartos (rollo 47).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

veneraron a la santísima Virgen de los Reyes y el cuerpo de san Fernando, regresando después a palacio[88].

En la tarde del trece del mismo mes repitieron visita a puerta cerrada a la catedral con algunos canónigos para contemplar sus tesoros y suponemos que hicieron una visita más íntima. El 25 de abril el propio rey asistió al traslado del cuerpo del santo rey a la urna que había realizado Juan Laureano de Pina.

Respecto a los preparativos para la traslación del cuerpo, cuando se terminaron las labores de la urna se dispuso a ornamentar y vestir al santo

> Al modo con que se pinta, singularmente en Sevilla que es armado y con manto talar. Renovando las vestiduras antiguas en la forma que ahora estaba para poder más fácilmente descubrir (siendo necesario) el santo cuerpo; a la 3º dejándole más desnudo y cubierto solamente con *olanda* y encajes de valor. De un feliz rico, sin que por los cristales de la urna interior se manifieste más que la cabeza y a lo sumo los pies para adorarlos al modo que se vería ordinariamente con las imágenes de Cristo nuestro señor en el sepulcro …era preciso prevenirlo todo de nuevo con corona, cetro, bastón y almohadas lo más decente y prezioso que fuese posible … se hiciese enviar de su guardajoyas lo que pareciese podía ser apropósito para tan justo y decidido fin.

Parece ser que los reyes dispusieron y costearon la confección de los nuevos vestidos a la moda bizarra y los atributos regios:

> y como la correspondencia de la santidad y mag. de aquel santo rey es justo el esmero en que el manto talar, cetro corona y pabellón sean cada cosa en su especie de género que se repare en ellas la apreciable distinción de su dadiva de la pía devoción, amor y obligación de su Mg a su Sto abuelo, solo la elección de su Mag. y de

[88] Lorenzo Bautista de Zúñiga, Anales Eclesiásticos i Seglares de la… Zuñiga, Lorenzo Bautista, Anales eclesiásticos y seglares de la M.N.I.M.L. leal ciudad de Sevilla que comprehenden la Olimpiada o Lustro de la Corte en ella. (Sevilla 1774, reeditada en edición facsímile, por el Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla. Sevilla, 1987). 69-70.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

> la reyna mad[ra] puede ser y quien sepa nivelar estos sus respetos y deuda a su s[to] abuelo[89].

En esta carta además se contempla sacar el cuerpo en procesión como luego se hizo. En una carta de 1729 escrita por José Ponce de León se describe:

> arreglar las vestiduras que la componen de un manto real talar, mangas de tisú de plata, museta y guarnición, asimismo el tisú de plata con modas d seda negra imitando las martas que el st. usaba corona y resplandores de plata dorada y las abarcas que visten los stos. pies, adornadas de modo que no se embarase la vista así el este estimable antiguo calzado.

De la arqueta original fue sacado un buen número de reliquias, muchas de ellas de soporte textil que se pusieron en una arquita de madera forrada de damasco y con cantoneras de plata y el escudo real que hoy se conserva en el Palacio Real de Madrid[90].

La urna fue sacada en solemne procesión que comenzaba con tarascas y gigantes[91], a imitación de la del Corpus, "por solo las calles que rodean las quatro fachadas de la catedral"[92] a la que seguían 30 cofradías penitenciales, luego las de gloria con sus pendones, comunidades religiosas con los pasos de santos de las diferentes órdenes. Luego irían las cruces parroquiales, clero, Tribunales Eclesiásticos, Universidad, Beneficiados y Diputación del Cabildo Colegial, y finalmente el Tribunal de la Inquisición, el Ayuntamiento, y el Cabildo Eclesiástico[93]. El

---

89 AHN, Consejos, leg.17140. *Carta de 1722*.

90 Junto a estos fragmentos se conserva otro en la Abegg-Stiftung de Suiza, este último había pertenecido al marqués viudo de la Rosa y de la Mota del Tresco por "haber participado en la traslación y procesión del santo". Cf. Pilar BENITO GARCÍA, "Tejidos de seda en la Andalucía barroca y las influencias italianas y francesas", en Luis F. MARTÍNEZ-MONTIEL – Fernando PÉREZ MULET, *La imagen reflejada: Andalucía, espejo de Europa*, Sevilla, Consejería de Cultura, 2008, 93-94 (76-95).

91 El orden que debía llevar la procesión se describe en un documento del consejo de Castilla.

92 AHN, Consejos, leg. 17140. Carta del marqués de la Paz al cabildo de la Iglesia Catedral de Sevilla 29 de abril de 1729.

93 Cf. ACEDO CASTILLA, "Sevilla, capital y corte de Felipe V", 140.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

famoso pendón lo portaba el duque de Escalona y la espada del santo el duque de Arcos. De la urna pendían ocho cintas de oro que llevaban sus majestades y sus altezas reales, las dos primeras portadas por los infantes don Luis y doña María Teresa "aspecto que se mereció lagrymas de gozo en el concurso y graciosos chillidos en la multitud"[94]. Aparte también se ordenó que las borlas del pendón del santo fueran llevadas por los dos hijos del marqués de Villena, el conde de Oropesa y don Juan Pacheco "acompañando a su padre", así como las varas del palio los caballeros veinticuatro[95].

Le seguían toda la corte y cerraba la procesión el arzobispo de pontifical, con el cabildo, escoltados por los guardias de corps. Ortiz de Zúñiga relata cómo se habían engalanado las calles con tapicerías y colgaduras sin llegar a erigirse arcos u otras construcciones porque "la seriedad más circunspecta, juzgó no eran circunstancias las de ahora, en que tenían que suplir grandeza la industria del ingenio, quando naturalmente los Reyes llenaban de magestad la Función, como que eran el mayor adorno que se le podía conferir"[96].

En la obra de Antonio de Solís, *Gloria póstuma*, se cita a Felipe V, "a todos sus reales ascendientes de la real casa de Castilla hasta el rey santo"[97], con lo que se quería hacer visible esa relación entre ambos y más adelante "el primero entre los augustos monarcas españoles de esta devoción da fe de que la hija que tuvieron los reyes en Sevilla el 17 de noviembre de ese año la bautizaran como *María Antonia Fernanda*. En la misma obra se habla también de la feliz coincidencia entre los dos Fernandos, el santo y el nuevo príncipe de Asturias, Fernando (nacido en 1713) tras la muerte de su hermano en 1724 y también hace una comparativa con todos los *fernandos* insignes que ha habido detrás de él, por supuesto monarcas como "Fernando rey de Nápoles" o "Fernando

---

94 Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 30. La pasión y quizás el fervor regio lleva a decir al escritor: "¿quién jamás vio triunfo, carro de iguales conductores?".

95 AHN, Consejos, leg. 17140. de los s. Deán y Cabildo de la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla. 17 de mayo de 1729.

96 Morales, "Rey y santo", 118.

97 Solís, *Gloria póstuma en Sevilla*, 38.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

primero, héroe de incomparable fama, hermano del cesar Carlos Quinto"[98], emperador de Alemania o incluso con "Fernando" Colón o con "Fernando" Cortés, conquistador de México, Fernando Magallanes aunque ya la pasión alegórica le lleva a equivocarse con ¡Fernando Pizarro del Perú! Es interesante la comparación que se hace luego con el venerable Fernando de Contreras, con el que compartió adversidades o problemas en el proceso de canonización y en el caso de este último no se concluyó.

Para esta procesión[99] se estableció el ritual en el que se había pedido al rey "que mantuviese a Sevilla su majestad en la antigua decorosa profesión de llevar las varas del palio que debía seguir el santo cuerpo, capitulares de la ciudad". Parece ser que, gracias a este magno evento se salvó la vida a un moro condenado a muerte por asesinato, que esperaba el cumplimiento de su sentencia en la cárcel real, curiosa coincidencia de la misericordia en honor del santo que combatió a los "infieles".

En otro documento posterior, de 1745, se habla de la tradición de que se descubriese el cuerpo del santo para su veneración cuando estaban los reyes en Sevilla "dando una llave al arzobispo y otra a los capellanes de la real capilla". Parece que dicha real cédula fue dictada en Cazalla a 30 de junio de 1730: "que el glorioso cuerpo de s. Fernando se exponga a la publica veneración en quatro días al año, es a saber el treinta de mayo, el veintitrés de nov, el último día de la octava de la Asunción y el día 14 de mayo"[100].

En la época en la que ocupa el cargo de arzobispo el infante cardenal Luis de Borbón, este seguirá residiendo en la corte mientras sus administradores se hacían cargo de las dos sedes arzobispales (Toledo y Sevilla) hasta su mayoría de edad.

---

98 SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla*, 41.

99 Que tendría su antecedente en la procesión del traslado del cuerpo del rey desde el alcázar en 1252 hasta la entonces capilla real, con su hijo el rey "don Alonso, ya rey de Castilla y León y los señores infantes don Fadrique, don Enrique, don Felipe, don Manuel, don Fernando, doña Leonor y don Luis que era el menor de todos": SOLÍS, *Gloria póstuma en Sevilla*, 18.

100 AHN Consejos, leg. 17140. Carta de mayo de 1745.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

En 1754 comunicó su deseo de abandonar la carrera eclesiástica, también al no estar ordenado presbítero, a su hermano, el rey Fernando VI[101].

En 1759 se hicieron rogativas en la ciudad a san Fernando pidiendo por la salud de Fernando VI y en 1771 para que intercediera en el embarazo de María Luisa de Borbón[102]. Cabe destacar como una de las fundaciones reales más importantes como es la Real Academia de Bellas Artes se pondrá bajo el patrocinio de san Fernando en 1752, aunque también aunando el nombre del nuevo rey. El propio Fernando VI, para activar el decaído comercio en Sevilla con América, impulsará en 1748 la creación de la Real Compañía de san Fernando para reactivar la industria y en especial el comercio textil. No en vano, en varias ocasiones (1760 o 1790) el tema de los concursos generales de pintura de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando fue escenas de la vida de Fernando III.

Curiosamente a lo largo de este siglo su culto va decayendo y —en palabras de fray Diego José de Cádiz— "su memoria de pocos frecuentada, su devoción en muy raros advertida y sus virtudes heroicas casi ignoradas"[103]. Este interés por poner bajo la advocación del santo instituciones y espacios públicos relevantes continuará durante el siglo XIX, especialmente en la ciudad. Así, cuando se cree el nuevo cementerio de la ciudad en 1852, se titulará de San Fernando, o ya en el siglo XX se creará la Caja de Ahorros Provincial San Fernando de Sevilla. Por último, el rey Alfonso XII puso la primera piedra del monumento a san Fernando en la plaza nueva el 27 de marzo de 1877.

La capilla real se siguió favoreciendo de la protección real demostrada en diferentes obras y regalos. Parece que había ya un diseño nuevo en 1722 de las barandillas de latón realizadas por Pedro Bernardo Gordillo por "lo que más desproporción y

101 Carlos M. Rodríguez López-Brea, *Dos Borbones, cardenales primados en Toledo*, Toledo, Universidad de Castilla La Mancha, 2001, 17.

102 Cf. Cintas del Bot, *Iconografía del rey san Fernando*, 24.

103 Fray Diego José de Cádiz, Novena, 1769. Fondo documental Biblioteca Humanidades Universidad de Sevilla.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

disonancia tiene es ser las barandas que dividen el presbiterio del cuerpo de la real capilla de los colaterales"[104].

Aunque es verdad que pocas obras de envergadura se hicieron después de estas, el desplome de una piedra de la cúpula de la capilla real en 1754 obligó a realizar obras de restauración en la bóveda, comenzando por el derribo de la linterna antigua. Estas obras fueron realizadas por el ingeniero Sebastián van der Borcht[105], que también realizaría el enlosado de la misma, así como una nueva reja de separación con las naves de la catedral, que se tenía proyectada en 1766 pero cuya elaboración se alargó unos años, incorporando la inscripción alusiva a la munificencia real, leyenda hoy visible que dice: "Se hizo por mandado de Ntro. Rey el Señor Don Carlos III y a expensas de su real erario. Año de 1773"[106]. Es digna de mención la descripción de la antigua reja: "ser la reja que sierra la real capilla de madera vieja e indecente aun no fuese de materia tan indigna" y "en toda la iglesia y el dilatado número de sus capillas no se encuentra otra reja de madera, q la que cierra la real capilla, vieja e indecente, aunque no fuese de tan indigna materia"[107]. Este trabajo ya en 1726 se decidió dejar para más adelante: "podrá quedar para otra ocasión porque no se atrase o dificulte acción tan deseada como debida".

Ya a finales del siglo XVIII, en 1796 podemos citar el viaje que hizo Carlos IV con su familia a Sevilla con el propósito expreso de "visitar el cuerpo de san Fernando"[108]. De hecho,

---

104 AHN, Consejos, leg. 17140. Carta de 1726. Según parece se envió unos bocetos de balaustres al consejo "avocandose con ellos, todos juntos elijan los dhos balaustres y después de elegidos puedan por sí solo el Arzobisp. Dean y cabildo hacer ejecutar".

105 Cf. Manuel GÁMEZ CASADO, "El ingeniero Sebastián van der Borcht en la Capilla Real de Sevilla", en María del Mar ALBERO MUÑOZ – Manuel PÉREZ SÁNCHEZ (eds.), *Las artes de un espacio y un tiempo: el setecientos borbónico*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2016, 325-343.

106 GÁMEZ CASADO, "El ingeniero Sebastián van der Borcht", 337.

107 AHN, Consejos, leg. 17140. Año 1726.

108 Exp. formado con motivo de una real orden de s. m. participando al consejo haber resuelto pasar a Sevilla con la reyna ntra señora a cumplir el voto que hicieron por la salud del príncipe Ntro. Señor de visitar el cuerpo de san Fernando pasando por la ciudad de Badajoz y llevando en

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

en una carta escrita por Manuel Godoy, príncipe de la Paz, que acompañaba a la real comitiva al consejo destaca que "al mismo tiempo participo a V.e. que no habiendo querido ss.mm diferir el cumplimiento de su piadosa oferta han pasado esta tarde a visitar el cuerpo de S. Fernando, su «abuelo», acompañados del príncipe de Asturias, Ntro. s. y de los señores infantes e infantas"[109]. Parece que en la ciudad residieron diez días al menos desde el 19 al 28 de febrero. El propio Fernando VII visitará la ciudad y al santo en 1823 durante la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis.

Aunque nos salgamos del tema que estamos tratando, serán los duques de Montpensier, a mediados del XIX, los que continuaron con esta devoción. El matrimonio escogió Sevilla como residencia, para lo cual compraron y transformaron la antigua Escuela de Mareantes en palacio de San Telmo. Antonio de Orleans se erigió en defensor de las antiguas tradiciones sevillanas y en concreto heredero de la devoción de la familia real al santo rey (de la que formaba parte al ser cónyuge de la infanta María Luisa Fernanda, hermana de Isabel II). De hecho, su propia esposa llevaba su nombre, así como su primer hijo varón que nacería en Sanlúcar en 1859. Montpensier se encargó de reedificar la ermita de Valme en Dos Hermanas, cercana a la capital hispalense, tan asociada a la conquista de Sevilla o la restauración del pendón real en dicha ermita, trabajos que dirigió la propia duquesa[110]. Fernán Caballero relata en su *Noticia del origen de la Capilla Real de la Virgen de Valme y su restauración, hecha por SS. AA. RR*, que san Fernando:

> levantando su fervoroso corazón a una efigie de Nuestra Señora que siempre llevaba consigo, le prometió en solemne voto, labrarle una capilla en el mismo sitio en que se hallaba, si con su intercesión poderosa alcanzaba hacerse dueño de la ciudad mora. (…) Dice la

su compañía al mismo s. príncipe, a las Sras. infanta d. María Amalia y el sr infante don Antonio y a la Sra. infanta d. María luisa y ala sr príncipe de Parma su esposo. Viaje de ss. Mm a Badajoz y Sevilla (consejos 51508, exp. 2).

109 AHN, Consejos, leg. 11888. Viaje de la familia real a Sevilla en 1796.

110 Cf. Pedro Sánchez Núñez, "El Duque de Montpensier, entre la historia y la leyenda", *Temas de estética y arte* 28 (2014) 213-246.




Figs. 6 y 7: Juan de Valdés Leal, *San Luis, rey de Francia, orando ante un crucifijo* y *Aparición de la Virgen de los Reyes a san Fernando*, hacia 1670-1680, óleo sobre tabla. Procedencia: Sevilla, Palacio de San Telmo, colección de los Duques de Montpensier; mercado de arte.

> piadosa tradición que entonces el Santo Rey, lleno de fé, exclamó: Si Dios quiere, agua aquí hubiere (…)[111].

Tampoco será infrecuente ver al duque Antonio de Orleans portando en procesión la espada del rey san Fernando por la Catedral de Sevilla durante los años de residencia en la ciudad; y sabemos que en su colección había dos pequeñas pinturas de San Luis, rey de Francia (al cual es obvio que le tendría cierta veneración por su origen francés y real) y de san Fernando que ahora atribuimos a Juan de Valdés Leal[112] (figs. 6 y 7).

[111] Cf. Manuel RODRÍGUEZ DÍAZ, *El mecenazgo de los duques de Montpensier en Andalucía: arquitectura, jardines y coleccionismo*. Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, 527.

[112] En el reverso antiguas etiquetas (colección Montpensier n.º 110) y números de colección: n.º 138 y 139. Miden 31,5 x 22 cm. cada uno.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

CONCLUSIONES

A diferencia de otras casas reales europeas, la española no contaba entre sus antepasados con ningún monarca canonizado. De hecho, el propio Felipe IV declaró lo interesante que sería para el reino "ver uno de sus reyes en el catálogo de los santos, requisito que faltaba a la grandeza de esta Monarquía". La constatación de un rey santo reforzaba la preeminencia confesional de la monarquía española, y junto a la "Unión de armas" se proponía una "unión de cultos". Además, Diego Guzmán recordaba en la dedicatoria del Memorial de la excelente santidad cómo Fernando, después de ser canonizado, "seria el que con mayor eficacia de su intercesión conserve y prospere esta gran Monarquía i la real persona de su V. M. por largos i felices años en esta vida, aguardando a V. M. para la suprema corona"[113]. Así velaría por la monarquía, enfrascada entonces en la gran guerra europea e incluso podría ayudar a sus descendientes en el camino hacia la santidad.

La monarquía efectivamente puso especial celo en la canonización del santo, especialmente Felipe II y su nieto Felipe IV que tuvo que lidiar con una serie de circunstancias adversas.

Hemos podido comprobar igualmente como la proverbial "piedad" de los reyes no fue quizás tan real como se ha presentado habitualmente. El conde del Águila nos cuenta que "habiendo el rey escrito al cabildo (Phelipe 4º) conque podría ayudar para los gastos de la canonización del santo rey. Respondió al rey este día año 1634 costearia de su mesa capitular todo quanto fuese necesario para este efecto a que correspondió su magestad agradecido y señalo para ayudar a los gastos ciertas cantidades que nunca tuvieron efecto"[114]. Tampoco queda claro que la colaboración económica de Felipe V fuera definitiva, pues el mismo conde del Águila decía en carta a Antonio Ponz, no sin cierta ironía, "la urna de plata en que descansa el cuerpo de san Fernando no lo costeo la piedad del Sr. Rey D. Felipe V, que solo mando aplicar para que

[113] Porreño, *Dichos y hechos del señor*, 66.

[114] AHMS: sección XI, papeles del conde del Águila, tomo 26, quartos (rollo 47).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 289-326

se acauase 6.000 pesos de que se usó de los 100.000 ducados ofrecidos por la ciudad para los gastos del viaje"[115].

No obstante, lo anterior, es indudable la especial veneración que sintieron tanto de la casa de Austria como posteriormente los Borbones hacia su antepasado al que cariñosamente llamaban su "abuelo".

[115] Juan de MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, "Correspondencia de don Antonio Ponz con el conde del Águila", *Archivo español de arte y arqueología* 5/14 (1929) 181.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1060

La cibermoral, una propuesta de la ética teológica para el mundo digital

Cybermoral, a Theological Ethics Proposal for the Digital World

Francisco Javier Real Álvarez
Instituto Teológico San Leandro de Huelva
Huelva, España
franciscojaviereal@itsanleandro.es
https://orcid.org/0000-0002-7422-1143

Resumen: El presente artículo explora cómo el mundo digital ha transformado no solo la comunicación humana, sino también la naturaleza misma del ser humano. Este nuevo entorno antropológico requiere una adaptación de la teología y la moral a la lógica digital. Se requiere una "cibermoral", respuesta ética que permita un desarrollo integral del hombre en este contexto. La cibermoral aborda los desafíos y oportunidades que presentan las redes sociales y la inteligencia artificial y ofrece principios éticos que guíen su uso responsable. El artículo analiza cómo estas tecnologías influyen en la identidad, la relacionalidad y la sociabilidad del ser humano y promueve una relacionalidad integral basada en la dignidad, la empatía y las virtudes cardinales y teologales, con el fin de lograr una auténtica comunión en el ámbito digital.

Palabras clave: cibermoral, redes sociales, inteligencia artificial, mundo digital, ética.

Abstract: This article explores how the digital world has transformed not only human communication but also the very nature of the human being. This new anthropological environment requires an adaptation of theology and morality to the digital logic, proposing "cybermoral" as an ethical response that enables the integral development of man in this context. The cybermoral addresses the challenges and opportunities presented by social networks and artificial intelligence, and offers ethical principles to guide their responsible use. The article analyses how these technologies affect human identity, relationality, and sociability, promoting an integral relationality based on dignity, empathy, and the cardinal and theological virtues, in order to achieve authentic communion in the digital sphere.

Keywords: cybermoral, social networks, artificial intelligence, digital world, ethics.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

Recibido: 15 de septiembre de 2024
Aceptado: 7 de octubre de 2024

1. INTRODUCCIÓN

Primero fue la aparición de internet. Luego siguió la web 2.0 y el desarrollo de las redes sociales digitales con sus algoritmos y finalmente el boom de la inteligencia artificial [= *IA*] que estamos viviendo estos últimos años. Los medios tradicionales de comunicación —como la radio, la televisión y el cine, que habían desarrollado una ética de la comunicación con sus códigos deontológicos— se han visto superados por el avance de un mundo digital[1] que está transformando no solo la comunicación humana, sino al mismo ser humano.

La red —con la que nos referimos al amplio mundo digital, que comprende internet, las redes sociales[2] y las IAs[3]— se ha convertido en un nuevo ambiente antropológico, desde el cual el hombre se comprende, percibe lo que le rodea e incluso interpreta su relación con la Trascendencia[4]. Esta red digital no es solo un instrumento que el hombre usa, sino que, al usarla,

---

1 Cf. Giacomo COCCOLINI, "Teologie online", en Salvino LEONE – Romano ALTOBELLI (eds.), *En la morale riflessa sul monitor. Internet ed etica*, Roma, Città Nuova, 2006, 33-39 (33-54).

2 Cuando en nuestro trabajo hacemos referencia a la red social nos referimos a una plataforma de comunicación en red en la que los participantes: 1) tienen perfiles identificables en manera unívoca, constituidos por contenidos proporcionados por el usuario, contenidos proporcionados por otros usuarios, y/o por datos proporcionados por el sistema; 2) pueden articular públicamente conexiones que pueden ser visualizadas y atravesadas por otros; y 3) pueden consumir, producir, y/o interactuar con flujos de contenidos generados por los usuarios desde sus conexiones en el sitio. Cf. Danah BOYD – Nicole ELLISON, "Sociality through social network sites", in W. H. DUTTON (ed.), *The Oxford Handbook of Internet Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 158 (151-172) (https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199589074.013.0008).

3 En relación a la inteligencia artificial, cada vez que usemos este término hacemos referencia a una rama de la informática que intenta reproducir las funciones cognitivas humanas como el razonamiento, la memoria, el juicio o la decisión, y después confiar una parte de estas facultades, que consideramos signos de inteligencia, a los ordenadores. Cf. Milagros OTERO PARGA, "¿Puede la inteligencia artificial sustituir a la mente humana? Implicaciones de la IA en los derechos fundamentales y en la ética", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 57 (2023) 46 (39-61) (https://doi.org/10.30827/acfs.v57i.24710).

4 Cf. Giovanni DEL MISSIER, "Dignitas Personae: Logica della tecnologia e logica della persona", *Studia Moralia* 47 (2009) 385 (361-385).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

el mismo hombre es transformado por su lógica[5]. Para que la teología y la moral puedan contribuir al desarrollo humano, debemos adaptarnos a este nuevo ambiente antropológico, adecuando nuestra manera de hacer teología a la lógica de la red.

Es por ello que, en el siguiente artículo, proponemos la cibermoral[6] como respuesta a este desarrollo teológico. Para ello, partiremos en un primer momento de cómo el mundo digital está transformando al ser humano y cómo está influyendo en su relacionalidad integral, para a continuación proponer una cibermoral que ayude al hombre a su desarrollo completo en este mundo digital. Finalmente, plantearemos cómo aplicar los principios de la cibermoral al ámbito de las redes sociales y de las IAs.

2. INFLUENCIA DE LAS TICS EN EL SER HUMANO

Toda tecnología opera un cambio en el hombre. Tal como sostiene Walter Lobina, el hombre no solo crea la tecnología, sino que esa misma tecnología influye y condiciona al hombre[7]. Las tecnologías de la información y la comunicación [= *TICs*] cambian no solo la modalidad de transmisión de la información y del saber, sino también la estructura misma del conocimiento, de tal manera que estas no solo son frutos del hombre de un momento y de una cultura determinada, sino que también condicionan los esquemas cognitivos y socioculturales de ese mismo hombre[8].

---

5 Cf. Jonah Lynch – Aldo Cazzullo, *Il Profumo dei limoni: Tecnologia e rapporti umani nell'era di Facebook*, Torino, Lindau (Edición Digital), 2012, pos. 517-518.

6 La cibermoral es la propuesta moral desde la fe al hombre que quiere alcanzar la perfección y el bien, estableciendo relaciones de comunión en el mundo digital. Para ello, hace uso de la conexión con los otros a través de la empatía y orienta esa conexión a través de las virtudes cardinales y teologales.

7 Cf. Walter Lobina, "Codici comunicativi tra parola, gesto e silenzio", in Giuseppe Mazza – G. Perezo (dir.), *Bibbia e comunicazione: Approfondire la Parola in ascolto dell'uomo contemporaneo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, 147-148.

8 Cf. Filippo Ceretti, *La comunicazione: Dalla cultura orale alla cultura elettronica*, Leumann, Elledici, 2000, 27; Germán Humberto Barbosa Mora,

Así, los medios de comunicación "median" nuestra manera de percibir la realidad, moldeando e influyendo en nuestras mentes para que adopten nuevas características y evolucionen siguiendo los parámetros que las TICs les van marcando. El lenguaje oral, la escritura, la imprenta o los medios electrónicos influyeron en la cultura y en la comunicación:

— El *lenguaje oral* hizo que la comunicación fuera inmediata, cercana, personal, narrativa y repetitiva. Esto provocó que el hombre se comprendiera desde la experiencia directa: respondiendo a lo inmediato y sin la construcción de pensamientos abstractos[9].
— Esto cambió con la aparición del *alfabeto* y, posteriormente, *de la imprenta*, lo que reestructuró el pensamiento humano, convirtiéndose en individualista, analítico y argumentativo, y privilegiando la dimensión racional, reflexiva y creativa. La nueva estructura lineal que aporta el texto escrito conduce a una reconfiguración del pensamiento, que refuerza su estructura lógica[10].
— El *cine, la radio o la televisión* provocarán el surgimiento de una comunicación más sintética y estimulante, que condiciona la cognición humana y hace de la comunicación algo masivo e inmediato, globalizado, complejo y reflejo de la realidad mediada por el instrumento usado[11].
— Finalmente, *internet* introduce en la vida del ser humano una comunicación que se caracteriza por ser numérica, multimedia, hipertextual, conectiva, interactiva, personalizada, presentista e inmediata[12]. Internet repercutirá positivamente sobre el pensamiento humano, desarrollando más la implicación, la sensibilidad, el presente, y potenciando el

---

La incidencia de las redes sociales en la experiencia moral del sujeto. Una confrontación con el paradigma ético de la relacionalidad. Tesis para el doctorado. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2016, 31.

9 Cf. Ceretti, *La comunicazione*, 33-38.

10 Cf. Walter J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986, 145; Pier Cesare Rivoltella, *Teoria della comunicazione*, Brescia, La Scuola, 1998, 149-151.

11 Cf. Martín Carbajo Núñez, "El Consagrado en la era digital: Oportunidades y desafíos", *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu* 266 (2015) 11-37.

12 Cf. Lobina, "Codici comunicativi tra parola, gesto e silenzio", 151-152.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

> conocimiento y la tendencia universalista. Pero también tendrá repercusiones negativas: como la falta de identidad y de narratividad, la incapacidad para jerarquizar valores, la desensibilización... En definitiva, internet genera un pensamiento excesivamente narcisista, individualista y desordenado[13].

Las redes sociales han creado una nueva experiencia relacional. Es algo real y concreto, ya que la barrera entre el mundo físico y el mundo digital no existe en nuestra vida diaria. Los encuentros que se dan entre personas en las redes sociales son reales, como reales son los pensamientos y sentimientos que se derivan de ellos. En cuanto lugar, existe de verdad, es real. El espacio digital es una extensión de nuestro espacio vital cotidiano. Comentaba monseñor Lucio Ruiz, secretario del dicasterio para la comunicación del Vaticano, a la luz del último sínodo:

> Lo digital es diferente de lo virtual, que no existe; es una construcción del sistema, como los videojuegos. Lo digital, en cambio, es lo real, pero a través de instrumentos informáticos. Yo les decía a los misioneros informáticos que nuestro tiempo, nuestro afecto, nuestra conversación y nuestra fe son reales. Lo único que es digital es el medio a través del cual nos conectamos, pero no hay nada virtual en el vínculo. Es importante entenderlo porque la digitalidad nos permite estar en los lugares, compartiendo con los que están lejos[14].

Las redes están cambiando nuestro modo de pensar y concebir lo que somos, de conocer el mundo que nos rodea y de entrar en conexión con el otro. La red es un nuevo espacio existencial en el que el hombre se desenvuelve con una nueva lógica relacional. Es por lo que se hace necesaria una visión que entienda la red como un ambiente en el que el hombre pueda desarrollarse como persona en comunión con la alteridad, dentro del plan de Dios.

---

13 Cf. Francisco Javier Real Álvarez, *Ética de los Medios de Comunicación. Una visión cristiana de la ética de la comunicación*. Disertación para la Licencia. Roma, Universidad Gregoriana, 2005, 22-23.

14 Lucio Ruíz, "El mundo digital y nuevos desafíos para la Iglesia", *Buena Voz Noticias*, https://bit.ly/3FvF3bQ [acceso 30 de octubre 2022].

3. INFLUENCIA DEL MUNDO DIGITAL EN EL HOMBRE ACTUAL

El mundo digital influye tanto en el hombre que ha cambiado su manera de relacionarse. Si nos centramos en la red social, dada la aceptación y extensión de estas en nuestro mundo, influyen de una manera notable en el modo de pensar y concebir las relaciones humanas. Al usarlas, el hombre adapta su pensamiento, su modo de percibir la realidad y su forma de relacionarse, a la lógica y al modo de ser de las redes. Si a todo esto le añadimos el boom de la IA y su enorme influencia en nuestra toma de decisiones diarias, nos colocamos ante un gigantesco desafío teológico y moral.

Las redes sociales y las IAs surgen del deseo de los individuos de estar en contacto con otros y de compartir intereses y experiencias, trasladando las interacciones sociales al mundo digital[15]. Es importante reseñar su capacidad como ambiente que potencia la cooperación, la comunicación y la comunidad, acentuando el contacto, la relación y la expresión personal[16].

El futuro de la red se presenta como un enorme desafío a la moralidad, ya que el uso de algoritmos, *machine learning*, *Big Data e* IA pueden significar un enorme socavamiento de la privacidad y de la libertad. Por ello, muchos autores contemporáneos, atentos a la enorme influencia de la IA y de las redes sociales, han reflexionado —desde el ámbito filosófico, sociológico y neuropsicológico— sobre el cambio de paradigmas que están significando las TICs.

Autores como Byung-Chul Han o Zigmunt Bauman concluyen que vivimos en una sociedad líquida en la que el hombre no posee una identidad definida[17] y que se encuentra

---

15 Cf. Fernando García Fernández, *Las redes sociales en la vida de tus hij@s*, Madrid, Foro Generaciones Interactivas, 2010, 18.

16 Cf. David Caldevilla Domínguez, "Las redes sociales. Tipología, uso y consumo de las redes 2.0 en la sociedad digital actual", *Documentación de las Ciencias de la Información* 33 (2010) 54-58 (45-68).

17 Poseer una identidad con fundamentos sólidos en un escenario moderno líquido se convierte, antes que, en una ventaja, en un verdadero obstáculo. De modo que poseer una identidad deviene una carga, un lastre del que es necesario desprenderse, porque de preservarlo, limita la imprescindible movilidad e impediría que el sujeto posmoderno

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

con unas redes digitales que potencian la autoexplotación y la autoexposición constante, reforzando los sentimientos narcisistas y el rechazo hacia el otro. Las redes potencian una cultura: *transparente*[18] (uniformizando a todos y alejando a los distintos), *pornográfica*[19] (donde todos somos mercancías), *acelerada*[20] (impidiendo la narratividad de la vida) y *panóptica*[21] (donde nos mostramos y somos observados por terceros, que recaban nuestra información). El poder que surge de las redes y de las IAs es un poder inteligente que, obteniendo nuestros datos y prediciendo nuestros comportamientos, es capaz de manipularnos sin que nos demos cuenta[22].

Las investigaciones llevadas a cabo en torno a la neurociencia, la neuroplasticidad y la ciberpsicología nos ofrece ricas observaciones, importantes para darnos cuenta de cómo las redes y las IAs moldean nuestros cerebros y comportamientos:

— La *neurociencia* nos coloca frente a la influencia que ejerce el mundo digital sobre nuestras neuronas, excitando o inhibiendo los impulsos que se dan en las sinapsis y que provocan el aumento de neurotransmisores, como la dopamina o la serotonina[23]. Las redes y las IAs pueden crear dependencia, disminuyendo o anulando nuestra libertad y responsabilidad.

---

fluya y se mueva libremente. Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 8-13; José Mármol Peña, *Zigmunt Bauman y el problema de la identidad en la modernidad líquida y en la globalización*, Universidad del País Vasco, País Vasco, 2018, 159.

18 Cf. Claudia Muñoz Tobar, "Transparencia e insubstancialidad de la confianza en la era digital", *Cuadernos de Filosofía* 33 (2015) 8 (7-27).

19 Cf. Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder, 2013, pos. 347-468.

20 Cf. Han, *Sociedad de la transparencia*, pos. 474-510.

21 Cf. Han, *Sociedad de la transparencia*, pos. 788.

22 Cf. Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, pos. 576-650.

23 En nuestra investigación nos interesa la neurociencia como aquella disciplina científica que nos ofrece los estudios sobre cómo los procesos bioquímicos, acontecidos en el interior de nuestros cerebros, influyen en nuestra identidad, nuestra conducta, nuestra libertad y nuestra responsabilidad moral en las redes. Cf. Mario Boies, "Neuroanatomia e neurofisiologia dei neuroni e dei neurotrasmettitori (Parte IV). Dispense del corso: "Il giudizio morale alla luce delle neuroscienze", Accademia Alfonsiana, Roma 2020, 47-58; Marco Magrini, *Cervello:*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

— La *neuroplasticidad* —muy divulgada por Carr y Hebb— implica que el mundo digital está mutando nuestros cerebros, conectando y desconectando neuronas para adaptarse y reorganizarse al nuevo ambiente digital[24]. Nuestro cerebro es flexible: puede crear, reforzar y debilitar habilidades y comportamientos.
— La *ciberpsicología* nos muestra los cambios psíquicos surgidos de la interacción entre el mundo digital y el comportamiento. Psicólogos como Tonioni, Riva o Parson, coinciden en afirmar que las redes condicionan los esquemas cognitivos —primando la intuición sobre el razonamiento— y emotivos —dificultando la capacidad de reconocer las emociones[25]—.

Nos encontramos ante un nuevo *homo tecnologicus*, según Tonino Cantelmi, que posee una mente tecnolíquida como fruto de una mutación estructural y funcional, resultante de la influencia de las tecnologías, provocada por los cambios en las conexiones sinápticas[26]. El hombre tecnolíquido presen-

Manuale dell'utente. Guida semplificata alla machina più complessa del mondo, Milano, Giunti Editore, 2019, 32.

24 La neuroplasticidad es la capacidad que posee el cerebro de adaptación a las circunstancias, al aprendizaje y a las tecnologías, de tal manera que, gracias a la interconexión de las neuronas por los enlaces sinápticos, el cerebro tendría la capacidad de adaptarse y reorganizarse, "desconectando" unas neuronas y "conectando" otras. Cf. Nicholas CARR, *The shallows: what the internet is doing to our brains*, New York, W.W. Norton & Company, 2010, 170-173.

25 La ciberpsicología es la rama de la psicología que se centra en estudiar los nuevos fenómenos y los cambios psíquicos surgidos de la interacción entre tecnología y comportamiento. Cf. Giuseppe RIVA, *Nativi digitali: Crescere e apprendere nel mondo dei nuovi media*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 2014, 68-69, 86; Federico TONIONI, *Psicopatologia Web-Mediata: Dipendenza da internet e nuovi fenomeni dissociativi*, Milano, Springer, 2013, 142; Thomas PARSONS, *Cyberpsychology and the Brain: The Interaction of Neuroscience and Affective Computing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 101-102 (https://doi.org/10.1017/9781316151204).

26 Cf. Tonino CANTELMI, "Com'è mutato il cervello dei «Nativi Digitali»: Più rapido e multitasking", *Cantelmi Psichiatra*, http://cort.as/-CzRN [acceso 1 de diciembre 2018].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

ta deficiencias en su identidad, en su relacionalidad y en su sociabilidad[27]:

— En cuanto a su identidad (ser), porque ha renunciado a tenerla de forma estable en favor de una líquida, debido al condicionamiento por su narcisismo, su ambigüedad y su búsqueda de sensaciones fuertes.
— En cuanto a su relacionalidad (ser-con), porque prefiere la soledad, creando relaciones conectivas que se caracterizan por su provisionalidad, indefinición e inconsistencia.
— Relaciones que objetivan al otro, lo que termina impidiendo la sociabilidad (ser-para), lo que incapacita a la persona para el encuentro y la donación al otro.

A pesar de estas deficiencias, el hombre actual necesita de la red social digital. Y ello, porque por muy digital que sea, sigue siendo un ser relacional. Así lo afirma la visión cristiana del ser humano: llamado por Dios y capacitado para responder a esa llamada. Lo que hace que la relación sea la característica estructurante de la persona y de su moralidad[28]. Esta relacionalidad se refleja en la vida en red, que se convierte en ese ambiente donde el hombre busca colmar su deseo de comunión y relación[29]. El hombre es un ser relacional; el hombre es un ser en red: la red de la vida y la vida en red se complementan, de tal manera que el hombre solo se plenifica en la relación, y en la red digital busca dar respuesta a esta naturaleza relacional[30].

Esta afirmación es vital: la relacionalidad se refleja en la vida en red. Y a ella tiende para saciar su deseo de comunión. Pero ella sola no basta. La red nos conecta, pero por sí sola no crea ni relación ni fraternidad.

---

27 Cf. Francisco Javier Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional. Una propuesta de cibermoral basada en la comunión* (Tesi Accademia Alfonsiana 8), Roma, Lateran University Press, 2022, 161-165.

28 Cf. Sergio Bastianel, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003, 23-28.

29 Cf. Martín Carbajo Núñez, *"Todo está conectado". Ecología Integral y comunicación en la era digital*, Lima, Paulinas, 2019, 38-52.

30 Cf. Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional*, 170-171.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

4. EL MUNDO DIGITAL Y EL PLAN SALVÍFICO DE DIOS

La historia de la Iglesia con los medios de comunicación es bastante amplia: si hacemos una aproximación a los documentos papales en torno a la red vemos una evolución en positivo, en la que se pasa de una contemplación recelosa de dichos medios a otra final en la que ya se los observa como ambientes humanos. La Iglesia siempre aprecia los medios como dones de Dios al servicio del hombre, con un buen número de potencialidades que pueden favorecer el progreso y el bien humanos, pero también con un número importante de dificultades, que pueden desvirtuar la comunicación y conducir al hombre a la desconectividad[31].

La reflexión magisterial nos conduce a la necesidad de plantear una teología cuya finalidad sea dar razón de nuestra fe desde la lógica de este ambiente digital y de red social. Es un desafío difícil, pues implica no solo el conocimiento profundo de la cultura digital, sino también una nueva manera de pensar en la teología[32]. El reto de la pastoral y la moral no puede ser el de cómo utilizar bien la red, sino cómo buscar el Bien en el tiempo de la red.

Este pensamiento surge de la experiencia de fe de unos hombres que han sabido vivir la red como parte del proyecto salvífico divino, en la que es posible conectar con la llamada de Dios a hacer de todos los hombres una familia, y en la que las relaciones se hacen abiertas, gratuitas, solidarias y participativas, porque la red se ha convertido en el lugar del don y de la gracia[33]. Entendida así, la red es una etapa más en el camino

---

31 Para conocer el pensamiento de la Iglesia y el Magisterio a lo largo de los años en torno a los medios de comunicación, internet y las redes sociales, se puede consultar el capítulo V de la tesis: Cf. Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional*, 225-262.

32 Cf. Antonio Spadaro, *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Barcelona, Herder (Edición Digital), 2015, pos. 501-502.

33 Cf. Antonio Spadaro, *Compartir a Dios en la red*, Barcelona, Herder Editorial (Edición Digital), 2016, pos. 259-295.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

de la humanidad hacia Dios, que se convierte en una posibilidad de comunión fraternal[34].

5. LA RELACIONALIDAD INTEGRAL, BASE DE LA CIBERMORAL

En el encuentro con el G7, el papa Francisco sostuvo que el hombre es un ser relacional y que al entrar en relación con la realidad que lo circunda, esta lo transforma. Esto también sucede al entrar en relación con unos instrumentos tan singulares como son las redes sociales y la IA[35]. Por eso, en este apartado vamos a profundizar en esa relacionalidad integral que constituye al ser humano y que lo construye, dependiendo de las relaciones que establece y que configuran su personalidad.

Cuando hablamos de relacionalidad integral del ser humano nos referimos a esa visión cristiana que nos ofrece un enfoque de la persona basado en la relacionalidad como elemento constitutivo de su ser: el hombre es persona en cuanto relación consigo mismo, con la creación, con los demás y con Dios. Este ser-relación es una característica estructurante de la persona, de tal manera que se convierte en la condición irrenunciable para la realización de lo auténticamente humano[36]. Así lo afirma el Concilio Vaticano II en su constitución *Gaudium et Spes*, cuando dice: "el hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás"[37].

---

[34] Cf. Spadaro, *Ciberteología*, pos. 2275-2743; Giovanni Del Missier, "Abitare da cristiani nell'epoca digitale. Coscienza ecclesiale nel contesto mediatico", *Studia Patavina* 60 (2013) 347 (325-348); Giovanni Del Missier, "El desafío de los New Media. La ética teológica en el mundo digital", *Moralia* 38 (2015), 119-120 (97-121).

[35] Cf. Francisco, "Participación del santo Padre Francisco en el G7 en Borgo Egnazia", https://acortar.link/ikG4CD [acceso 14 de junio 2024].

[36] Cf. Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional*, 166.

[37] Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Gaudium et Spes* [= GS], Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (7.12.1965), *AAS* 58 (1966), n.º 12.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

Igualmente, basándose en el planteamiento de Paul Ricoeur[38] y yendo más allá de él, pero apoyándose en el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*[39], Sergio Bastianel —antiguo profesor de moral de la Universidad Gregoriana— afirma que la relación no es un atributo de la persona, sino que es constitutivo de la misma[40], de tal manera que la persona es capaz de conocer/conocerse y decidir/decidirse en referencia a un contexto de relaciones:

— En *relación con la creación*, el hombre conoce y se conoce, y al decidir responsablemente sobre cada una de las obras de la creación, toma postura y se decide sobre sí mismo.
— Lo mismo sucede en *relación con los otros*, el hombre conoce y se conoce, y en esta acción de decidir sobre el otro, toma decisión sobre uno mismo. El hombre necesita estar en relación con un tú creado, como relación de igualdad, como referencia intersubjetiva. Como afirma el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*, el hombre crece y llega a su plenitud en la medida en que entra en relación con los otros; y, al entrar en esa relación, asume en su propia existencia aquel dinamismo trinitario que Dios ha impreso en él[41].
— Si esto sucede así con las criaturas y las personas, en mayor medida se da con *relación a Dios*, el Tú con mayúsculas. El hombre es imagen de Dios, lo que significa que no es solo el hombre el que queda referido a Dios con esta relación, sino que es el propio Dios quien en ella se autorremite al hombre. Es más, en Jesucristo el hombre se convierte en el tú de

38 El antropólogo francés sostiene que la identidad del hombre se forma en la relación con los demás, de tal forma que la intersubjetividad constituye el evento originario de la formación del yo. Su aportación consiste en superar la visión individualista del sujeto, destacando su necesidad de relación. Cf. Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2010, 353.

39 Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2005, nº. 108-111.

40 Cf. Sergio BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale: Moralità personale, ethos, etica Cristiana*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005, 23.

41 Cf. FRANCISCO, *Laudato si* [= LS], Litterae Encyclicae de communi domo colenda (24.5.2015), *AAS* 107 (2015), n.º 240.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

> Dios[42]. De esta forma, Dios es el Tú del hombre y el hombre es el tú de Dios[43].

Así, el otro se convierte en una presencia interpelante, que exige una respuesta a esa llamada que plantea y que termina por configurar la personalidad, al tener que autocomprenderse y decidirse a partir de ella. La alteridad no es un objeto, sino un sujeto que se convierte en centro de sentido y de producción de sentido, en una relación redefinida por la posibilidad de vivir siendo "reconocedores y reconocidos"[44].

La persona se realiza como tal en la relacionalidad, es decir, en esa experiencia del reconocimiento de la creación, de los otros y de Dios. Y a la vez, esta experiencia manifiesta el carácter esencialmente relacional que la define[45]. Esta idea de la relacionalidad integral se puede extraer de la propuesta de amistad social del papa Francisco en la encíclica *Fratelli Tutti* [= *FT*], en la que el pontífice invita a soñar en una amistad y fraternidad social basadas en la relacionalidad intrínseca del ser humano, partiendo para ello de un "nosotros" que habita la casa común.

> Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud "si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás". Ni siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros: "Sólo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro". Esto explica porqué nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar. Aquí hay un secreto de la verdadera existencia humana, porque "la vida subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad"[46].

---

42 Cf. Luis F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, Estella, Verbo Divino, 2000, 90; Idem, "Aportaciones de la cristología patrística de la «imagen» a la antropología teológica", *Isidorianum* 32 (2023) 11-23 (https://doi.org/10.46543/ISID.2332.1003).

43 Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1996, 45.

44 Cf. Sergio Bastianel, *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2016, 14.

45 Cf. Barbosa Mora, "La incidencia de las redes sociales", 125.

46 Francisco, *Fratelli Tutti* [= FT], Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale (4.10.2020), en L'Osservatore Romano 4 ottobre 2020, n.º 87.

Tal como sostiene el profesor Carbajo, todo ha sido creado para el encuentro de la criatura con el creador. Todo es fruto del amor trinitario y, como imagen suya, todos estamos orientados a la donación de nosotros mismos. Lo que consideramos relacionalidad integral no es otra cosa que el reconocimiento de que el hombre es ese ser en relación a Dios, a la creación, a los otros y a sí mismo. Y que estas cuatro relaciones marcan la existencia del ser humano, de tal manera, que —más que animal racional— podemos definir al hombre como ser relacional[47].

6. RIESGOS DEL MUNDO DIGITAL PARA EL DESARROLLO MORAL DEL HOMBRE

6.1. Riesgos de las redes digitales para el desarrollo moral

Las redes sociales han acercado a los hombres, ayudándoles a fomentar la relacionalidad, pero presentan ciertos peligros que pueden influir en el desarrollo moral de la persona. Siguiendo el planteamiento de mi tesis sobre cibermoral, algunos de estos riesgos son[48]:

— *Ciberbullying, sexting y grooming*. Las redes sociales facilitan el acoso en línea al proporcionar anonimato y acceso constante a la víctima, lo que amplifica el daño emocional y psicológico. Esta forma de acoso no requiere violencia física para causar un impacto devastador, ya que la propagación rápida y viral de contenido dañino puede llevar a las víctimas a experimentar ansiedad, baja autoestima y, en casos extremos, pensamientos suicidas.
— *Adicción y dependencia*. El uso excesivo de las redes sociales puede generar adicción, afectando el bienestar neurológico de los individuos. La búsqueda constante del "me gusta" y de seguidores activa mecanismos de recompensa en el cerebro, similar a las adicciones a sustancias. Esta dependencia

47 Cf. Martín Carbajo Nuñez, "Tutto é collegato. Comunicazione ed ecologia integrale alla luce della Laudato Si", *Path* 17 (2018) 343-346 (337-357); Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional*, 220.

48 Cf. Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional*, 278-295.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

puede llevar a una disminución en la materia gris del cerebro, que afecta a la capacidad de tomar decisiones informadas y autónomas.

— *Pérdida de la empatía y narcisismo*. El entorno digital promueve una forma de interacción que puede resultar en la objetivación del otro, reduciendo la empatía hacia los demás. Las personas tienden a mostrar solo aspectos seleccionados de su vida en línea, lo que fomenta el narcisismo y la autocomplacencia, afectando la profundidad y autenticidad de las relaciones humanas[49].

— *Difusión de fakenews*. Las redes sociales son un vehículo eficaz para la propagación de noticias falsas, las cuales pueden manipular la opinión pública y distorsionar la realidad. Este fenómeno no solo desinforma, sino que también puede incitar al odio y a la polarización social, atentando contra los principios de verdad y justicia moral.

— *Privacidad y exposición de datos*. La recolección y uso indebido de datos personales en las redes sociales pone en riesgo la privacidad y la intimidad de los usuarios. Esta exposición puede ser utilizada para influir en las decisiones personales y para manipular a las personas con fines comerciales o políticos, atentando contra la dignidad y la autodeterminación del individuo. Este es un riesgo compartido con la IA, que permite la recopilación, el almacenamiento y el análisis de grandes cantidades de datos personales por sus sistemas para su formación y mantenimiento[50].

Estos peligros evidencian la necesidad de un uso más ético y consciente de las redes sociales, para proteger el desarrollo integral de la persona y salvaguardar los principios de dignidad, respeto y verdad.

---

49 Ya el filósofo Gabriel Marcel hablaba del peligro de la cosificación del otro merced a la tecnología. Para un tratamiento actualizado de este tema en relación con las redes sociales, cf. José Joaquín Castellón-Martín, "Técnicas de envilecimiento: Una reflexión desde el pensamiento de Gabriel Marcel", *Isidorianum* 29 (2020) 103-126 (https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1056).

50 Cf. Jorge Franganillo, "La inteligencia artificial generativa y su impacto en la creación de contenidos mediáticos", *Methaodos. Revista de ciencias sociales* 11/2 (2023) 11-17 (https://doi.org/10.17502/mrcs.v11i2.710).

6.2. Riesgos de las IAs para el desarrollo moral

A pesar de los grandes beneficios que puede aportar la IA al ser humano, existen también riesgos significativos para los usuarios en su desarrollo como persona. El papa Francisco en su mensaje para la paz, publicado en enero de 2024[51], destaca algunos de estos riesgos más importantes.

— *La deshumanización* se puede dar cuando las relaciones mediadas por IA se vuelven superficiales o impersonales, reduciendo las relaciones humanas a simples intercambios de información[52]; o cuando el uso excesivo de algoritmos para tomar decisiones que afectan a las personas puede llevar a tratarlas como meros datos o números, sin considerar su complejidad y dignidad intrínseca[53].
— El *aislamiento*, como consecuencia del uso excesivo de la IA en entornos sociales y laborales, puede reducir las interacciones cara a cara, promoviendo el repliegue social o la creación de burbujas digitales[54].
— El riesgo de *manipulación y control social* asociado a la IA es otra de las enormes preocupaciones que plantea el uso de dicha tecnología. El uso intensivo de los datos personales por parte de sistemas de IAs no solo afecta a la preocupación sobre la privacidad, sino que también alerta sobre el posible control que puede ejercer sobre nosotros un sistema que nos conoce mejor que nosotros mismos. Además, la IA puede ser utilizada para crear y difundir información engañosa o

---

51 Cf. Francisco, "Inteligencia artificial y paz", LVII Jornada Mundial de la Paz 2024: Inteligencia artificial y paz: https://bit.ly/45m6Zte [acceso 1 de enero 2024].

52 Cf. Jorge Fabián Villalba, "Algor-Ética: La ética en la Inteligencia Artificial", *Anales de la Facultad de Ciencias Juridicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata* 50 (2020) 684 (679-698) (https://doi.org/10.24215/25916386e062).

53 Cf. Otero Parga, "¿Puede la inteligencia artificial sustituir a la mente humana?," 57.

54 Estas burbujas digitales favorecen el encuentro con los iguales, pero limitan la exposición o el encuentro con otras personas que tienen ideas diferentes, lo que empobrece la relacionalidad y el desarrollo humano.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

propaganda a gran escala, manipulando la opinión pública e influyendo en los procesos democráticos[55].

6.3. Principios de la algorética para un buen uso de la IA

El desarrollo y uso de las redes sociales y de la IA por parte del hombre plantea muchos dilemas éticos decisivos. Estos dilemas surgen debido a las capacidades únicas de los algoritmos y de las IAs[56] para procesar grandes cantidades de datos y tomar decisiones autónomas, lo que afecta a diversas áreas de la vida del hombre. Para dar respuesta a estos desafíos, la algorética propone a los creadores e informáticos cuatro principios básicos, con los que pueden programar y distribuir las IAs de un modo más regulado y ético[57]:

— La *responsabilidad* expresa que los desarrolladores y las organizaciones que utilizan algoritmos deben ser responsables de

[55] Gobiernos y empresas pueden utilizar la IA para realizar vigilancia masiva —mediante la recopilación y el análisis de grandes cantidades de datos personales— aumentando no solo el control social de las personas, sino también las desigualdades existentes y creando nuevas formas de exclusión, especialmente si el acceso a estas tecnologías está limitado a ciertos grupos o si los algoritmos reflejan sesgos preexistentes. Cf. Otero Parga, "¿Puede la inteligencia artificial sustituir a la mente humana?," 51-54.

[56] Cf. "Participación del santo Padre Francisco en el G7 en Borgo Egnazia"; Francisco, "Inteligencia Artificial y sabiduría del corazón para una comunicación plenamente humana", Mensaje del santo Padre Francisco para la 58 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: https://bit.ly/4ej1f7N [acceso 24 de enero 2024].

[57] En informática, por algoritmo entendemos al conjunto de instrucciones sistemáticas y previamente definidas que se utilizan para realizar una determinada tarea. Estas instrucciones están ordenadas y acotadas a manera de pasos a seguir para alcanzar un objetivo. Para profundizar en estos principios básicos de ética que debe regir a los creadores de los algoritmos: Cf. Mónica Villas Olmeda – Javier Camacho Ibánez, *Manual de ética aplicada en Inteligencia Artificial*, Madrid, Anaya Multimedia, 2022; Luciano Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2022; Carlos Beorlegui, "Implicaciones filosóficas y perspectivas éticas de la inteligencia artificial", en Rafael Amo Usanos (ed.), *Inteligencia Artificial y Bioética*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2023, 22-24 (15-36).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

las acciones y decisiones tomadas por estos. Implica ser responsables de las consecuencias no deseadas y tomar medidas para corregir errores o injusticias, asegurando el cumplimiento de las leyes y los derechos humanos.

— La *privacidad* enlaza la protección de los datos personales de los usuarios con el respeto a sus derechos a la privacidad. Los creadores de algoritmos deben manejar los datos de manera segura y respetar las normativas de protección de datos.

— La *equidad* se refiere a la necesidad de que los algoritmos traten a todas las personas de manera justa y no discriminen a ningún grupo basado en características como raza, género, edad, religión, etc. Este principio es fundamental para evitar que los programadores de algoritmos perpetúen o amplifiquen sesgos existentes en la sociedad. Se debe garantizar que todas las personas tengan las mismas oportunidades y que las decisiones sean justas.

— La *explicabilidad* implica que los procesos algorítmicos deben ser comprensibles y accesibles para todas las partes interesadas. Esto significa que los programadores deben procurar que las decisiones tomadas por los algoritmos sean explicables y que su funcionamiento interno esté documentado y disponible para revisión, para evitar los sesgos y la discriminación.

La algorética busca establecer marcos éticos regulatorios fuertes, para asegurar que el mundo digital se desarrolle y utilice de manera que respete la dignidad humana, la justicia, la privacidad y el bien común. Y, sobre todo, se debe educar a los usuarios para que hagan un uso responsable de ella. Ante esto, la cibermoral se presenta como la ética que puede facilitar esa cooperación entre usuario e IA, e intenta buscar el desarrollo moral del hombre y de su relacionalidad integral, teniendo como meta la comunión.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

7. LA CIBERMORAL, RESPUESTA PARA EL DESARROLLO INTEGRAL HUMANO

Como hemos visto, el avance acelerado del mundo digital ha transformado significativamente la manera en que las personas interactúan y se relacionan en el mundo contemporáneo. Las redes sociales se han convertido en espacios clave para la comunicación humana, mientras que la IA ha empezado a jugar un papel preponderante en la mediación de estas interacciones, afectando tanto a la vida cotidiana como a la estructura social. Sin embargo, como vimos en el punto anterior, estos desarrollos presentan desafíos éticos importantes que requieren una reflexión profunda para garantizar que su uso respete y promueva la relacionalidad integral y el desarrollo moral.

Mientras que la algorética se ha centrado en una ética para aquellos que tienen una responsabilidad en la creación, difusión o legislación de los algoritmos sobre los que se sustentan el mundo digital, la cibermoral se centra sobre todo en los usuarios y en el uso que hacen de las redes sociales y de las IAs. En este apartado abordamos las propuestas que la cibermoral ofrece para este contexto, basándonos en sus principios básicos, que son: la empatía, la dignidad de la persona y las virtudes cardinales y teologales.

7.1. La empatía como fundamento de la relación digital

La empatía es fundamental para establecer relaciones auténticas y significativas en un entorno digital caracterizado por la despersonalización y la objetivación. En las redes sociales, donde las interacciones a menudo se reducen a textos e imágenes, la empatía permite a los usuarios reconocer y responder a las emociones y necesidades de los demás, promoviendo una conexión genuina más allá de las limitaciones de los medios digitales[58]. La empatía, entendida como la capacidad de comprender y compartir los sentimientos de otro, se manifiesta en cuatro dimensiones clave: cognitiva, emocional, motivacional

[58] Cf. Carbajo Núñez, "El Consagrado en la era digital," 19.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

y prosocial[59]. Estas dimensiones son esenciales para fomentar una cultura del diálogo y del respeto en el entorno digital, donde la interacción puede ser fácilmente instrumentalizada o manipulada.

La aplicación de la empatía en el contexto de la IA ofrece oportunidades y desafíos únicos. La IA puede facilitar la empatía mediante tecnologías avanzadas, como la realidad virtual y aumentada, que permiten a los usuarios experimentar situaciones desde la perspectiva de otros. Este "contagio emocional" puede ser utilizado para promover la solidaridad y el entendimiento mutuo[60]. Sin embargo, también existe el riesgo de que la empatía se utilice para manipular a los usuarios o para reforzar sesgos preexistentes, conectando solo con aquellos que comparten puntos de vista similares y excluyendo a los demás.

Para mitigar estos riesgos, es esencial promover una empatía crítica, que no solo reconozca las emociones del otro, sino que también fomente una reflexión ética sobre las implicaciones de nuestras acciones y decisiones en el ámbito digital. Esta empatía crítica debe ser acompañada por una conciencia madura y una libertad responsable, que permitan a los usuarios tomar decisiones éticas y autónomas en sus interacciones con las redes sociales y la IA.

7.2. Dignidad humana y bien común

El respeto a la dignidad humana es un principio fundamental en cualquier propuesta moral relacionada con las redes sociales y la IA. La dignidad humana exige que todas las personas sean tratadas con respeto y consideración, independientemente de su identidad, creencias o circunstancias, máxime cuando desde el punto de la antropología cristiana, esta dignidad está fundamentada en nuestro ser creatural a imagen de Dios y en nuestro ser redimidos en la persona de Cristo.

---

[59] Cf. Mario Boies, "Empatía, una actitud ética en tiempos de Covid-19", *Moralia* 43/166-167 (2020) 123-125 (121-128).

[60] Cf. Belén Altuna, "Empatía y moralidad: Las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja", *Revista de Filosofía* 43/2 (2016) 249 (245-262) (https://doi.org/10.5209/resf.62029).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

En el contexto de las redes sociales digitales, esto implica evitar prácticas que puedan deshumanizar o reducir a los usuarios a meros objetos de consumo o entretenimiento. La manipulación de datos personales de estos y la creación de sus perfiles psicológicos para influir en sus decisiones de compra o voto, o la difusión de noticias falsas son ejemplos de cómo las redes sociales pueden vulnerar la dignidad de los usuarios[61].

La IA, al igual que las redes sociales, debe ser desarrollada y utilizada de manera que promueva el bien común y respete la dignidad de cada individuo. Esto implica no solo evitar la explotación o discriminación, sino también garantizar que todos los usuarios tengan acceso equitativo a estas tecnologías y que sean educados en su uso ético y responsable[62]. Los principios de la doctrina social de la Iglesia, como la solidaridad y la subsidiariedad, proporcionan un marco valioso para guiar el desarrollo de políticas y prácticas que promuevan un uso ético de la IA y las redes sociales.

7.3. Virtudes fundamentales en el ámbito digital

Para que la empatía sea un factor determinante en el desarrollo moral en el ámbito digital, se hacen necesarios unos principios y valores que la ayuden en su relación con las IAs y las redes sociales, para promover su acción motivacional y prosocial[63]. Estos principios son las virtudes, tanto las cardinales como las teologales, ofreciendo un marco moral sólido para guiar el comportamiento ético en las interacciones digitales.

La virtud, como disposición habitual a hacer el bien, es cultivable. Así se convierte en la mejor respuesta ética, a nivel

---

61 La última declaración del dicasterio para la doctrina de la fe, *Dignitas Infinita*, alerta, en sus últimos puntos, del peligro de la violencia digital. La declaración destaca cómo el mundo digital y las IAs pueden hacer mucho bien al ser humano, promoviendo su dignidad, pero alerta de los peligros que puede suponer su mal uso: como el aumento de la explotación, la exclusión o la violencia por medio de las calumnias, las *fakenews* o el *deepfake*. Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, "Declaración Dignitas Infinita", n.º 61: https://bit.ly/4bZFEQf [acceso 8 de abril 2024].

62 Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, "Declaración Dignitas Infinita", n.º 62.

63 Cf. Barbosa Mora, "La incidencia de las redes sociales," 252-253.

de usuarios, al desafío de las IAs[64]. La virtud es creativa porque acoge e interpreta los desafíos de la realidad, buscando realizar el máximo bien posible. Es relacional, porque no puede construirse en solitario, sino que necesita del otro para encontrar su fundamento y su apoyo. Es narrativa, porque nos invita a construir una vida digna de ser narrada. Y es cristológica porque ayuda a asemejarnos a Cristo[65].

Por estas características, se convierten en el instrumento ideal para el hombre digital, facilitando su relacionalidad integral desde un desarrollo coherente y maduro de la vida moral[66]. Estas virtudes no solo orientan las acciones individuales hacia el bien, sino que también promueven la construcción de una comunidad justa y solidaria en el entorno digital, encaminándola hacia la comunión. De este modo[67]:

— La *prudencia* permite a los usuarios discernir el bien verdadero y elegir los medios adecuados para alcanzarlo. En el contexto digital, la prudencia implica una gestión crítica de la información, evaluando la veracidad y fiabilidad de las fuentes antes de compartir contenido en redes sociales o interactuar con la IA. También implica ser conscientes de los riesgos de la sobreexposición y de la manipulación algorítmica, y actuar de manera cautelosa para proteger la privacidad y la integridad personal.

---

64 Cf. José Román Flecha Andrés, *Teología moral fundamental* (Sapientia Fidei 21), Madrid, BAC, 1994, 353-354; Juan Carlos Vásconez, *Aproximación a los aspectos morales del uso de las redes sociales digitales*. Tesis para el Doctorado. Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2015, 134.

65 Cf. S. Pinckaers, *Il Rinnovamento della morale: Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*, Torino, Borla, 1968, 201; A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004, 270; James F. Keenan, "Virtud e identidad", *Concilium: Revista Internacional de Teología* 285 (2000) 87-96; Livio Melina, *Participar de las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis Splendor*, Madrid, Cristiandad, 2004, 151-152.

66 Cf. Julio Luis Martínez – José Manuel Caamaño, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, Santander, Sal Terrae, 2014, 528-533.

67 Cf. Real Álvarez, *Redes sociales y experiencia relacional*, 320-330.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

— La *justicia* en el ámbito digital requiere reconocer y respetar los derechos de los demás, asegurando una distribución equitativa de los recursos y oportunidades tecnológicas. Esto incluye abordar la brecha digital, que puede excluir a ciertos grupos de la participación plena en la sociedad digital, y promover la verdad y la transparencia en todas las comunicaciones.
— La *fortaleza*, en un entorno digital dominado por el entretenimiento constante y la gratificación instantánea, esta virtud permite a los usuarios resistir las tentaciones de la superficialidad y el consumismo. Esta virtud fomenta una actitud crítica frente a las influencias digitales y ayuda a los individuos a desarrollar una narrativa personal coherente y significativa.
— La *templanza* es crucial para gestionar el tiempo y la atención en el entorno digital, promoviendo un uso equilibrado y moderado de las redes sociales y la IA. Esta virtud ayuda a evitar la adicción digital y fomenta la búsqueda de momentos de silencio y desconexión para la reflexión y el crecimiento personal.
— La *fe* en el ámbito digital invita a los usuarios a buscar y compartir contenidos que fortalezcan su vida espiritual y a utilizar las tecnologías como herramientas para la evangelización y la promoción de valores éticos y morales.
— La *esperanza* en el entorno digital se manifiesta en la confianza en el potencial positivo de las tecnologías para transformar la sociedad. Esta virtud inspira a los usuarios a innovar y a utilizar las redes sociales y la IA para el bien común, superando el pesimismo y los temores apocalípticos sobre el futuro de la tecnología.
— La *caridad* es la virtud que impulsa a los usuarios a actuar con amor y solidaridad hacia los demás, utilizando las tecnologías digitales para apoyar a los necesitados, denunciar injusticias y promover la justicia social. Esta virtud articula y da sentido a todas las demás virtudes, orientando las acciones digitales hacia la construcción de un mundo más justo y fraterno.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

8. CONCLUSIONES

Como hemos visto, la cibermoral surge como una respuesta de la ética teológica ante los retos presentes y futuros del mundo digital, influido en la actualidad por el desarrollo de las redes sociales, los algoritmos y la IA. Estos avances técnicos han transformado no solo la manera en que interactuamos, sino también la propia identidad humana y nuestras relaciones con el mundo. Un ejemplo de ello son las redes sociales, que potencian la conectividad y la comunicación, pero que también pueden distorsionar la percepción de la realidad, fomentar el narcisismo y generar adicción. La evolución actual de la IA, con su capacidad para procesar grandes cantidades de datos, plantea también amenazas serias como la manipulación, el control social y la pérdida de privacidad.

La cibermoral, basada en principios éticos y teológicos, quiere ser una guía para afrontar estos desafíos. Desde una perspectiva cristiana, plantea una visión de la relacionalidad integral, donde el ser humano se realiza plenamente en relación consigo mismo, con los demás, con la creación y con Dios. Los principios de la cibermoral —como la dignidad humana, la empatía y el bien común— orientan el uso responsable de estas tecnologías. Virtudes como la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, o la fe, la esperanza y la caridad, se erigen como pilares fundamentales para promover una interacción digital que respete la dignidad humana y fomente una verdadera comunión.

Son muchos los desafíos que plantean las redes sociales y la IA a la ética teológica: privacidad y manejo de datos personales, manipulación y control de la información, desigualdad digital y exclusión, deshumanización y relaciones superficiales, libertad y toma de decisiones autónoma, sesgo algorítmico y discriminación, adicciones, desafíos a la verdad, implicaciones para la libertad, el trabajo o la economía, etc. Ante estos desafíos del futuro, donde las tecnologías digitales seguirán avanzando de manera abrumadora y exponencial, la cibermoral propone educar a los usuarios en el uso crítico y ético de las redes sociales y la IA. Enfrentar la deshumanización, la manipulación y la superficialidad del entorno digital requiere un enfoque que promueva el discernimiento, la justicia y la

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061

templanza en las interacciones, así como una búsqueda activa de la verdad y la comunión con los demás.

La cibermoral, en definitiva, intenta facilitar una transformación ética de los usuarios en el mundo digital, que no solo aborda los peligros que presentan las redes sociales y la IA, sino que también busca integrarlas en la vida humana de manera que promuevan la justicia, la solidaridad y el bien común, desde la promoción y la aplicación de las virtudes cardinales y teologales. De esta manera, podemos utilizar la tecnología no solo como un medio de comunicación, sino como un espacio de auténtica comunión, respetando la dignidad humana y promoviendo un desarrollo integral y moral que esté alineado con los valores cristianos y el plan salvífico de Dios.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1061 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 327-351

Legal Personality of Artificial Intelligences From the classical canonical concept of legal person to the design of a specific legal personality and a Registry of Artificial Persons

Personalidad jurídica de las Inteligencias Artificiales Del concepto clásico canónico de persona jurídica al diseño de una personalidad jurídica específica y un Registro de Personas Artificiales

Carlos López Segovia
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Valencia, España
clopez.segovia@ucv.es
https://orcid.org/0000-0002-9859-5684

Abstract: On 16 February 2017, the European Parliament made recommendations to the Commission about civil law rules on robotics, including a proposal to design a specific legal personality for autonomous robots and most sophisticated Artificial Intelligences with the capacity to make decisions and interact with third parties. Although the recent European Union's *Artificial Intelligence Act* presents notable advances on supervision, surveillance, control and registration in this field, the question of legal personality remains an open issue. In order to design a specific concept along the lines of the European Parliament's proposal and to make further progress along this legal line, the classical concept of legal person devised by Sinibaldo Fieschi is an essential reference.

Resumen: El 16 de febrero de 2017, el Parlamento Europeo realizó algunas recomendaciones a la Comisión sobre normas de Derecho civil acerca de la robótica entre las que se encontraba la propuesta de diseñar una personalidad jurídica específica para los robots autónomos e Inteligencias Artificiales más complejas y con capacidad de decisión e interacción con terceros. Aunque el reciente *Reglamento de Inteligencia Artificial* de la Unión Europea presenta notables avances sobre supervisión, vigilancia, control y registro en este campo, la cuestión sobre la personalidad jurídica es un asunto aún pendiente. Para diseñar

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062
Received: 12 September 2024
Accepted: 22 October 2024

un concepto específico en la línea de la propuesta del Parlamento Europeo y seguir avanzando por esa línea jurídica, el concepto clásico de persona jurídica ideado por Sinibaldo de Fieschi es un referente imprescindible.

Keywords: artificial intelligence, legal personality, liability, oversight, surveillance.

Palabras clave: inteligencia artificial, personalidad jurídica, responsabilidad, vigilancia.

1. INTRODUCTION

The history of Artificial Intelligence (= AI) is the history of mankind's technological revolutions. Human beings, using tools and machines to facilitate their activity, have increased their productivity and progressed to the dawn of computer research, a branch in which AI has been the horizon in the course of scientific exploration of this field, only fully reached by science fiction[1].

[1] Cf. Manuel ALFONSECA, "Inteligencia artificial", in Claudia E. VANNEY – Ignacio SILVA – Juan F. FRANCK (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/Inteligencia_artificial> [accessed: 2024, Jul. 29]. The science fiction novels of Philip K. DICK, Arthur C. CLARKE and Isaac ASIMOV, among many others, are a must, inspiring countless cinematic works on autonomous robotics and AI: So, Stanley KUBRICK's *2001: A Space Odyssey* (1968), predicted technologies like video conferencing, artificial gravity, tablets, and autonomous AI with self-awareness, as well as the potential for AI to develop psychological pathologies. Ridley SCOTT's *Blade Runner* (1982) portrays intelligent, self-conscious robots and explores the ethical questions surrounding their existence. John BADHAM's *War Games* (1983) tells the story of a teenager who, while playing an online video game, accidentally challenges a military supercomputer with learning capabilities, nearly causing a nuclear holocaust. James CAMERON's *Terminator* (1984) introduces "Skynet", an AI that attempts to destroy humanity, perceiving it as a threat to its own survival. The WACHOWSKIS' *The Matrix* (1999) explores the destructive relationship between humans, AIs, and machines through a deep philosophical lens on freedom and choice. Alex PROYAS' *I, Robot* (2004), inspired by Isaac ASIMOV's works, follows an autonomous robot and a policeman investigating the supposed suicide of its creator. Alex GARLAND's *Ex Machina* (2014) reflects on the rise of the first autonomous AI robot and its legitimate self-defence against humans. Christopher NOLAN's *Interstellar* (2014) showcases how intelligent, self-aware, and self-sacrificing systems with a sense of humour can assist humans. Finally, Wally PFISTER's *Transcendence* (2014) tells the story of a

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

However, in a very short time, fiction has partially become reality, and the future seems to be approaching inexorably at unforeseen speeds. Given the growing use of AI in government administration, businesses, and markets —and the indirect integration of these electronic and digital "entities" into the lawful traffic, with all its advantages and disadvantages— the European Parliament has called on the Commission to develop a long-term plan. This plan includes creating a specific legal status for the most advanced AIs, allowing them to be held accountable for damages caused by their autonomous decision-making or interactions with third parties[2].

In our view, this challenge could be best faced by revisiting the classical canonical concept of legal personality, originally conceived in the 13th century by Sinibaldo Fieschi (1195–†1254), later Pope Innocent IV (1243-†1254). This concept, with appropriate modifications and precautions, could be applied to Artificial Intelligences in accordance with their unique nature. After all, what is a legal person but a legal fiction that attributes the characteristics of a physical subject of rights and obligations to an entity that is not one, but is treated as such in legal terms?

Therefore, starting from the classical axiom *ius sequitur vitam*, which is at the heart of every legal system, we will reflect on how the current emergence of AIs of the most diverse nature leads to value the classical canonical institute of legal personality against the regulation of the digital world 3.0 in which we find ourselves.

---

scientist who, facing imminent death, uploads his consciousness into a digital system.

In this context, Asimov's *Three Laws of Robotics* have resonated within legal discussions: "One, a robot may not injure a human being, or, through inaction, allow a human being to come to harm. […] Two, […] a robot must obey the orders given it by human beings except where such orders would conflict with the First Law. […] Three, a robot must protect its own existence as long as such protection does not conflict with the First or Second Laws" (Isaac Asimov, *Runaround*, n. c., 1941. <https://web.williams.edu/Mathematics/sjmiller/public_html/105Sp10/handouts/Runaround.html> [accessed: 2024, Jul. 29]).

2 Cf. *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics (2015/2103[INL])*, n. 59. <https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2017-0051_EN.html#title1> [accessed: 2024, Jul. 29].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 353-393

2. STARTING POINT: THE EUROPEAN PARLIAMENT'S RECOMMENDATION TO THE COMMISSION TO CREATE A SPECIFIC LEGAL PERSONALITY FOR ROBOTS IN THE LONG TERM[3]

In 2017, among various points, recommendations and proposals on Artificial Intelligence, the European Parliament called on the Commission:

> when carrying out an impact assessment of its future legislative instrument, to explore, analyse and consider the implications of all possible legal solutions, such as: […] (f) creating a specific legal status for robots in the long run, so that at least the most sophisticated autonomous robots could be established as having the status of electronic persons responsible for making good any damage they may cause, and possibly applying electronic personality to cases where robots make autonomous decisions or otherwise interact with third parties independently[4].

This challenge raised a number of important questions:

1) What is the concept of "robot" to which the European Parliament refers.
2) What does it mean by the term "autonomous robot"?
3) What is the level of robotic "sophistication" to which it refers.
4) Whether a classification of the above concepts is possible.
5) Whether the "most sophisticated autonomous robots" are per se capable of supporting the consideration of legal personality, with all their complexity and autonomy, and under what conditions and controls.
6) What should be the conditions of specificity and typology of such a specific legal personality.
7) Whether it is possible to speak of the concept of "electronic personality" or whether the concept should be extended to "artificial personality" to include two sub-types: "digital" and "electronic".

---

[3] Cf. *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017,* n. 59 (f).

[4] *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017,* n. 59.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

Let us therefore try to take a preliminary approach to these questions:

2.1. Historical background on AIs

Although the history of computing stretches back to ancient times, highlighted by the analogue Antikythera mechanism, the digital era truly began in the 20th century. A key event was the Dartmouth Conference in the summer of 1956, which is recognized as the founding moment of AI as a scientific field. Pioneers like Turing, von Neumann, Wiener and Shannon —mathematicians who developed the concept of a "program"— envisioned it as a set of procedures or mechanisms that would enable machines to progress towards a certain level of intelligence[5].

Two lines of research then emerged: the group of Newel and Simon –*Carnegie Institute of Technology*, now *Carnegie-Mellon University*–, focused on the development of mimicking models or simulators of human behaviour; and the group of McCarthy and Minsky —*Massachusetts Institute of Technology*—, focused on the design of intelligent machines or execution models[6].

It was McCarthy who, according to some authors[7], first coined the term "Artificial intelligence", understood as "the

---

5 Cf. Carmen Pérez, "Inteligencia Artificial (IA) y Educación", *Anales de Pedagogía* 7 (1989) 82.

6 Cf. Pérez, "Inteligencia Artificial", 83.

7 Others point to Minsky, at Dartmouth, 1956, as the first to coin the term AI as referring "to a system that can perform repetitive tasks faster and easier than the human brain, 'capable of imparting reasoning and common sense to machines'" (*Proposición no de Ley presentada por el Grupo Parlamentario Popular en el Congreso, sobre el desarrollo de una estrategia nacional para impulsar la inteligencia artificial y su incorporación en la toma de decisiones, No. 162/000705, Boletín Oficial de las Cortes Generales* 12 D 391 [2018, Jul. 16] Exposición de Motivos. <http://www.congreso.es/public_oficiales/L12/CONG/BOCG/D/BOCG-12-D-391.PDF> [accessed: 2024, Jul. 29], translated [= trans.] by Carlos López Segovia). In this respect, to keep in mind the progress that Spain has made in AI, cf. art. 23, *Ley 15/2022, de 12 de julio, integral para la igualdad de trato y la no discriminación*, *Boletin Oficial del Estado* (= *BOE*) 167 (2022, Jul. 13) 98071-98109. Consolidated text: <https://www.boe.es/

science and engineering of making intelligent machines, especially intelligent computer programs"[8].

The inadequacy of this definition led inexorably to the need to define the concept of "intelligence"[9], as GARDNER concludes. GARDNER defines it as the "ability to solve problems or create products that are valuable in one or more cultural environments"[10] and distinguishing eight or more types of intelligence[11]:

---

eli/es/l/2022/07/12/15/con> [accessed: 2024, Jul. 29]; and cf. *Real Decreto 729/2023, de 22 de agosto, por el que se aprueba el Estatuto de la Agencia Española de Supervisión de Inteligencia Artificial*, *BOE* 210 (2023, Sept. 02) 122289-122316. Consolidated text: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2023-18911> [accessed: 2024, Jul. 29].

8 John MCCARTHY, "What is Artificial Intelligence?", 2007, Nov. 12. <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai/whatisai.html≥ [accessed: 2024, Jul. 29].

9 The author completes: "Intelligence is the computational part of the ability to achieve goals in the world. Varying kinds and degrees of intelligence occur in people, many animals and some machines" (MCCARTHY, "What is Artificial Intelligence?"). Other inadequate definitions do not help to clarify the concept; this is the case of some authors: cf. Nils J. NILSSON, *Artificial Intelligence: A New Synthesis*, San Francisco, Elsevier, 1998 (https://doi.org/10.1016/C2009-0-27773-7); and Shane LEGG – Marcus HUTTER, "A Collection of Definitions of Intelligence", *Technical Report IDSIA* 7/7 (2007) 1-2. <https://arxiv.org/pdf/0706.3639.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]. They focus on the study and design of intelligent agents, understood as entities that perceive their environment and act in order to achieve objectives with a high possibility of success. However, as ALFONSECA indicates, the typology of the objectives is not defined, cf. ALFONSECA, "Inteligencia artificial", n. p.

10 Howard GARDNER, *Estructuras de la mente. La Teoría de las inteligencias múltiples,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 5.

11 Cf. GARDNER, *Estructuras de la mente*, 5; cf. ID., "Inteligencias múltiples", *Revista de Psicología y Educación* 1/1 (2005) 23. <http://www.revistadepsicologiayeducacion.es/pdf/2.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]; Silvia Luz DE LUCA, "El docente y las inteligencias múltiples", *Revista Iberoamericana de Educación* 34/1 (2004) 2 (https://doi.org/10.35362/rie3412884); Jaqueline SUÁREZ – Francelys MAIZ – Marina MEZA, "Inteligencias múltiples: una innovación pedagógica para potenciar el proceso enseñanza aprendizaje", *Investigación y Postgrado* 25/1 (2010) 81-94. <https://www.redalyc.org/pdf/658/65822264005.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]. Note that the latter two types of intelligence are added by GARDNER, "Inteligencias múltiples", 23.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

— Logical-mathematical, able to elucidate objects and abstractions, as well as their relationships.
— Linguistic, mastering language and words.
— Spatial, based on the perception of the visual world, and transforming or modifying it.
— Musical, mastering the composition, interpretation, listening and judgement of musical pieces.
— Bodily-kinaesthetic, which enables the person to control body movements and handle objects.
— Intrapersonal, able to determine states of mind, being able to apply the information obtained to other people.
— Interpersonal, able to determine moods, mental and emotional states of others and apply the information obtained to them.
— Naturalistic, recognising and categorising natural objects.
— Existential or spiritual, able to grasp and discuss fundamental and transcendental questions of existence, although further evidence is required to determine whether it is an intelligence.
— Emotional, with the ability to process information about one's own life or the lives of others.

It should be added that part of the abandonment suffered around the end of the 1960s was due to the lack of success of the post-Dartmouth Conference studies, which led to a drastic change in the lines of research: the incorporation of specific knowledge of the purpose of processing into the computer systems, depending on the field or subject in which a problem is analysed, by means of a logical structure for linking and applying the data obtained[12]. In other words, the system needed to know the rules of application, and thus *Expert Systems* were born, which, without being an AI in themselves, are a part of it[13].

---

[12] Cf. Nuria Cuadrado Gamarra, "Inteligencia Artificial y Derecho: ¿Un encuentro posible?", n. d., 6. <https://silo.tips/download/inteligencia-artificial-y-derecho-un-encuentro-posible> [accessed: 2024, jul. 29].

[13] With expert systems, "it is possible to analyse and provide a solution —or assist in making a decision— to certain problems by applying reasoning similar to that which an expert in that field would apply when solving the same problem" (Cuadrado Gamarra, "Inteligencia

2.2. Conceptualisation and typology of AIs

The term "robots" (plural) can be ambiguous and confusing from a broad interpretation, in which it would be identified with the concept of "AIs", among which the concept of "robot" (singular) would be a specific type from a strict interpretation. It is therefore advisable to approach the conceptualisation and typology of AIs (plural, because there are many different types), which will allow us to approach the issue from a scientific-legal perspective.

The main problem is that there is no legal definition of the concept of AI or its analogous concepts, such as "robot", "intelligent robot" or "autonomous robot", nor of their complexity or sophistication.

Let's start with the conceptualisation of AI, which is not easy, given the ups and downs this branch of computer science has gone through almost since the origins of computer programming research[14], but an essential issue in order to approach the problem of the possibility and design of a specific

---

Artificial", 7, trans. by LÓPEZ SEGOVIA). For a comprehensive study of the concept of "expert system", which are proliferating in the field of law, cf. *ib.*, 7-15; and Jorge Isaac TORRES MANRIQUE, "Breves consideraciones acerca del aterrizaje de la inteligencia artificial en el derecho y su influencia en la realización de los derechos fundamentales", *Pensamiento Americano* 10/19 (2017) 214-216 (210-227) (https://doi.org/10.21803/pensam.v10i19.39).

14 Cf. ALFONSECA, "Inteligencia artificial", n. p. Computer science has, since its inception, posited the possibility of designing complex computers and systems, with intelligence comparable or superior to human intelligence. However, "[t]he discrepancy between these expectations and the repetitive and rigid nature of most of our computer applications […] has not been enough to cast doubt on the feasibility of that dream. […] there are quite a few supposedly intelligent human activities (such as playing chess) that have been falling under the domination of computers. But by an understandable reaction, […] once dominated by computer programs, they no longer seem so intelligent to us. There is even a definition of artificial intelligence based on this, which we can consider ironic, as it is not intended to be serious, but which contains a grain of truth: artificial intelligence would be everything that we do not yet know how to do with a computer. Like the horizon, real artificial intelligence seems to be moving away from us as we move towards it" (ALFONSECA, "Inteligencia artificial", n. p., trans. by LÓPEZ SEGOVIA).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

legal personality for AIs, an approach to the conceptual complexity of the subject must first be made.

In this sense, linguistic definitions serve as a preliminary step to any legal definition. Thus, following Santos González's reasoning and argumentation[15], here expanded, the Real Academia Española defines "robot" with four meanings:

> A programmable electronic machine or device that is capable of manipulating objects and performing various operations.
> […] Robot that mimics the figure and movements of an animated being.
> […] Person who acts mechanically or unemotionally.
> […] Software that automatically scans the web for information[16];

also defines "intelligence" with five meanings:

> Ability to understand or comprehend.
> […] Problem-solving skills.
> […] Knowledge, understanding, act of understanding.
> […] Ability, skill and experience.
> […] Purely spiritual substance[17].

Moreover, "emotional intelligence" is defined as the "ability to perceive and control one's own feelings and to know how to interpret the feelings of others"[18]; and finally, the concept of AI as the "scientific discipline concerned with creating computer programmes that perform operations comparable to those performed by the human mind, such as learning or logical reasoning"[19].

From a scientific point of view, over the last few decades, definitions of AI have evolved into more accepted concepts

---

15 Cf. María José Santos González, "Regulación legal de la robótica y la inteligencia artificial: retos de futuro", *Revista Jurídica de la Universidad de León* 4 (2017) 30-32 (https://doi.org/10.18002/rjule.v0i4.5285).

16 *Sub vocem* (= *s. v.*) "robot", in Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario*, Madrid, Espasa, 2014 (= *DLE*). <https://dle.rae.es/?id=4TsdiBo> [accessed: 2029, Jul. 29], trans. by López Segovia.

17 *S. v.* "inteligencia", en *DEL*, trans. by López Segovia.

18 *S. v.* "inteligencia emocional", en *DEL*, trans. by López Segovia.

19 *S. v.* "inteligencia artificial", in *DEL*, trans. by López Segovia.

that attempt to encompass the cognitive and decision-making processes resulting from experience:

> AI is concerned with extending the ability of machines to perform functions that would be considered intelligent if performed by humans. It aims to build machines and, in doing so, can be considered a branch of advanced engineering. However, in order to build such machines, it is generally necessary to think not only about the nature of the machines, but also about the nature of the intelligent functions to be performed[20].

Another definition, in a broader sense, starts from the concept of AI as cognitive science with respect to machines. It considers that:

> It is necessary to probe deeply into the nature of learning and to make it receive instructions in natural language; it is necessary to probe deeply into the nature of language as well. In this sense, AI shares its territory with older disciplines such as linguistics and psychology. But what is unique to AI is that its methodology and style of theorising are strongly reminiscent of theories of computation[21].

On the other hand, ALFONSECA's notion is more precise and lies somewhere between these two definitions —in the narrow and broad sense— when he defines AI as "a set of techniques that try to solve problems related to symbolic information processing, using heuristic methods"[22]. From this definition, the author points out, an AI must meet at least the following characteristics:

— That at least part of the information to be dealt with is of a symbolic nature.
— That the problem to be solved gives rise to a very extensive solution search space (configuration space), that it is

[20] Cf. PÉREZ, "Inteligencia Artificial", 84, trans. by LÓPEZ SEGOVIA, who on this point follows PAPERT.
[21] Cf. PÉREZ, "Inteligencia Artificial", 84, trans. by LÓPEZ SEGOVIA, who on this point follows PAPERT.
[22] ALFONSECA, "Inteligencia artificial", n. p., trans. by LÓPEZ SEGOVIA.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

not a trivial problem, that it is not possible to solve it with a simple exhaustive search.

— That the most practical way to approach the problem is to use heuristic rules based on experience, which shorten the solution search process and avoid combinatorial explosion.

— In principle, the programme should be able to extract these heuristic rules from its own experience, i.e. it must be able to learn. For this purpose, techniques such as pattern recognition (Bishop 2006), Markov chains (Norris 1998) or genetic algorithms (Goldberg 1989) can be used, which in themselves are not limited to artificial intelligence, as they can be applied in many other fields, but can also be useful in this field[23].

Along these lines, the pinnacle of AI will be reached when, with these intelligences fully understood and all simulation excluded, a self-aware AI with real feelings and awareness of its own existence and identity is achieved[24].

However, AI must be distinguished, strictly speaking, from less powerful computational systems —capable of extracting patterns through less complete and accurate numerical processes— or from systems inspired by evolutionary or genetic processes: that is, a distinction must be made between apparent intelligence and the ability to think and act[25].

Thus, two lines of research emerge: the branch of engineering, which focuses on computer systems and robotic or

---

[23] Alfonseca, "Inteligencia artificial", n. p., trans. by López Segovia. Regarding mathematical pattern recognition, cf. Christopher, M. Bishop, *Pattern Recognition and Machine Learning.* New York, NY, Springer Science, 2006, 1-5; and David E. Goldberg, *Genetic Algorithms in Search, Optimization and Machine Learning*, Reading, MA, Addison-Wesley Publishing Company, 1989. Similarly, Norris points to the possibility of certain random processes that do not need memory but only the current state of the process to take the next step, i.e. "Markov chains", cf. James Norris, *Markov chains*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 1-3.

[24] Cf. Torres Manrique, "Breves consideraciones", 212; and José Antonio Malpica Velasco, "Inteligencia Artificial y conciencia", n. d. <https://frasca.web.uah.es/inteligencia-artificial.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29].

[25] Cf. Alfonseca, "Inteligencia artificial", n. p.

physical supports that perform intelligent tasks; and the branch that studies intelligent behaviour, which tries to explain the behaviour of intelligent natural beings, in order to guide the creation of artificial entities with similar capabilities[26].

However, as NISA ÁVILA points out, it is necessary to arrive at legally useful definitions that allow for an objectively regulable classification of AIs, as the current ones tend to interrelate, and sometimes even confuse, the concepts of AI and "robotics"[27]. Thus, the author comes to define the concept of "robotics" from a dual perspective:

> Sociologically, robotics would be anything that is incapable of appearing spontaneously outside the habitat of human beings or any derivation of that habitat and that has a socio-technical relationship with the members of a society and has profound interactions with them. The legal definition of robotics is more complex than it seems, since there is practically no exact legislation in any country that defines what a robot is beyond a vague legal concept that we have derived from the current machinery existing in assembly lines or sanitary or military matters; where such machinery could be considered a robot. But a robot is on the lowest rung of robotics, being only sophisticated machinery. Robotic science goes much further and the same should be expected from the legal sphere[28].

This conceptual ambiguity, between AIs and robotics, becomes more apparent when approaching international normative texts, which only refer to the field of robotics and not to AIs —the former legal concept only covers "machines

---

[26] Cf. Alejandro PAZOS – Nieves PEDREIRA – Juan Ramón RABUÑAL – Javier PEREIRA, "Inteligencia Artificial y Computación Avanzada", in Juan Jesús ROMERO – Carlos DAFONTE – Ángel GÓMEZ – Fernando Jorge PENOUSAL (eds.), *Inteligencia Artificial y computación avanzada*, Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, 2007, 14.

[27] Cf. Javier Antonio NISA ÁVILA, "Robótica e Inteligencia Artificial, ¿legislación social o nuevo ordenamiento jurídico?", *Elderecho.com* (2016, Mar. 30) n. p. <https://elderecho.com/robotica-e-inteligencia-artificial-legislacion-social-o-nuevo-ordenamiento-juridico> [accessed: 2024, Jul. 29].

[28] NISA ÁVILA "Robótica", n. p., trans. by LÓPEZ SEGOVIA.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

controlled directly or indirectly by operators, i.e. they do not have any kind of artificial intelligence"[29]—.

As a result, the regulation of autonomous or intelligent machines is still rather limited, with a few exceptions, although in the last five years there has been a certain legislative explosion[30].

---

[29] Nisa Ávila, "Robótica", n. p., trans. by López Segovia. The author reports on the most relevant regulations of the *International Organization for Standardization* (= *ISO*): the *ISO 13855:2010, Safety of machinery — Positioning of safeguards with respect to the approach speeds of parts of the human body*. <https://www.iso.org/standard/42845.html> [accessed: 2024, Jul. 29]; the *ISO 10218-1:2011, Robots and robotic devices — Safety requirements for industrial robots*. <https://www.iso.org/standard/51330.html> [accessed: 2024, Jul. 29]; the *ISO 10218-2:2011, Robots and robotic devices — Safety requirements for industrial robots — Part 2: Robot systems and integration*. <https://www.iso.org/standard/41571.html> [accessed: 2024, Jul. 29]; and the *ISO/TS 15066:2016, Robots and robotic devices — Collaborative robots*. <https://www.iso.org/standard/62996.html> [accessed: 2024, Jul. 29]. With regard to the specific regulations concerning autonomous AIs, some inaccuracies have been found in the sources cited by Nisa Ávila, especially in the regulations concerning South Korea and Japan, which this study attempts to correct.

[30] Examples include the following:
In the Republic of Korea (South Korea), art. 2 (1) of the *Korean law, Development and distribution of intelligent robots*, 2008. 2023 consolidated text: <http://law.go.kr/LSW/eng/engLsSc.do?menuId=2&section=lawNm&query=robot&x=0&y=0#liBgcolor0> [accessed: 2024, Jul. 29]; defines "intelligent robot" as "Mechanical device (including software required for operating the mechanical device) that perceives the external environment for itself, discerns circumstances, and moves voluntarily". See also, the *South Korean Robot Ethics Charter*, 2012 —cited by Minkyu Kim, "New Legislation and the Reform of the Rules on Robots in Korea", in Eric Hilgendorf – Uwe Seidel (eds.), *Robotics, Autonomics, and the Law. Legal issues arising from the AUTONOMICS for Industry 4.0 Technology Programme of the German Federal Ministry for Economic Affairs and Energy*, Baden-Baden, Nomos, 2017, 132-133 (https://doi.org/10.5771/9783845284651-129)—, without offering any definition, starts from the concept of an "intelligent robot" capable of interacting with human beings, and states in art. 1: "The aim of the Robot Ethical Charter is to confirm human ethics for the co-existence and co-prosperity of human beings and robots"; in art. 2: "(Common principles of human beings and robots): Human beings and robots must bear the dignity, information, and engineering ethics of

life"; and art. 4: "(Robots ethics): Robots should obey human beings as a friend, helper and partner, and should not injure human beings".
In Japan, cf. MINISTRY OF ECONOMY, TRADE AND INDUSTRY, GOVERNMENT OF JAPAN, *Safety guidelines for next-generation robots*, 2007, 2. <https://web.archive.org/web/20160418174641/http://www.meti.go.jp/policy/mono_info_service/mono/robot/pdf/guideline.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29], which do not make any definition but use the term "next generation robots" and classify them according to their usage; and HEADQUARTERS FOR JAPAN'S ECONOMIC REVITALIZATION, *New Robot Strategy. Japan's Robot Strategy - Vision, Strategy, Action Plan*, 10/02/2015. <https://www.kantei.go.jp/jp/singi/keizaisaisei/pdf/robot_honbun_150210EN.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29], which distinguishes between robots that perform "simple routine tasks" and "autonomous" robots "equipped with self-learning abilities and action initiatives", and even its transformation into "…'information terminal device' replacing such existing devices as personal computers and mobile phones", even interconnecting with each other (cf. *ib.*, part. I., ch. 1, sec. 2, subsec. 1, 4-5).
And in the EU, cf. Wolfgang HEUSEL – Marta BALLESTEROS – Xandra KRAMER – Lionel BENTLY – Andrea BERTOLINI – Erica PALMERINI. *Workshop on Upcoming Issues of EU Law [Excerpt - Regulating robotics a challenge for Europe]*, Brussels, Directorate General for Internal Policies, Policy Department C of European Union: Citizens' Rights and Constitutional Affairs Legal Affairs, 2014, sept. 24. <http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2014/509987/IPOL_IDA(2014)509987(ANN01)_EN.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]; cf. Nathalie NEVEJANS – UE (ed.), *European Civil Law Rules in Robotics. Study for the JURI Committee*, Brussels, Directorate General for Internal Policies, Policy Department C of European Union: Citizens' Rights And Constitutional Affairs Legal Affairs, 2016, Oct. <http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2016/571379/IPOL_STU(2016)571379_EN.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]; cf. Rinie VAN EST – Joost GERRITSEN, *Human rights in the robot age. Challenges arising from the use of robotics, artificial intelligence, and virtual and augmented reality*, The Hague, Rathenau Instituut, 2017, Apr. 28. <https://www.rathenau.nl/sites/default/files/2018-02/Human%20Rights%20in%20the%20Robot%20Age-Rathenau%20Instituut-2017.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]; cf. EUROPEAN COMMISSION FOR THE EFFICIENCY OF JUSTICE, *European Ethical Charter on the Use of Artificial Intelligence in Judicial Systems and their environment. Adopted by the CEPEJ during its 31st Plenary meeting (Strasbourg, 3-4 December 2018)*, Brussels, 2019, Feb. <https://rm.coe.int/ethical-charter-en-for-publication-4-december-2018/16808f699c> [accessed: 2024, Jul. 29]); and, at last, recently emanated, cf. *Regulation (EU) 2024/1689 of the European Parliament and of the Council of 13 June 2024 laying down harmonised rules on artificial intelligence and amending Regulations (EC) No 300/2008, (EU) No 167/2013, (EU) No 168/2013, (EU)*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

On 25 April 2018, the EU established a more up-to-date definition and developed on 8 April 2019 by a *High Level Expert Group on IAs*[31], launched by the European Commission in June 2018. Thus, the EU Commission pointed out that:

> Artificial intelligence (AI) refers to systems that display intelligent behaviour by analysing their environment and taking actions —with some degree of autonomy— to achieve specific goals. AI-based systems can be purely software-based, acting in the virtual world (e.g. voice assistants, image analysis software, search engines, speech and face recognition systems) or AI can be

2018/858, (EU) 2018/1139 and (EU) 2019/2144 and Directives 2014/90/EU, (EU) 2016/797 and (EU) 2020/1828 (Artificial Intelligence Act) (Text with EEA relevance). Official Journal of the European Union 1689 L (2024, Jul. 12). <http://data.europa.eu/eli/reg/2024/1689/oj> [accessed: 2024, Jul. 29].

Thus, while Korean and Japanese standards regulate robotics and human interaction along with their social impact, the EU is limited to the standardisation of industry standards in the various sectors where robotics is used to assist in the performance of human tasks (cf. Nisa Ávila, "Robótica", n. p.). The EU has not yet fully responded in the new regulation to the request to the European Commission made in 2017: "to propose common Union definitions of cyber physical systems, autonomous systems, smart autonomous robots and their subcategories by taking into consideration the following characteristics of a smart robot:

— the acquisition of autonomy through sensors and/or by exchanging data with its environment (inter-connectivity) and the trading and analysing of those data;
— self-learning from experience and by interaction (optional criterion);
— at least a minor physical support;
— the adaptation of its behaviour and actions to the environment;
— absence of life in the biological sense" (cf. *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017*, n. 1).

[31] Cf. Directorate-General for Communications Network, Content and Technology of the European Union, *Call for Applications for the selection of members of the High-Level Expert Group on Artificial Intelligence*, Brussels, 2018, Mar. 09. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/news/call-high-level-expert-group-artificial-intelligence> [accessed: 2024, Jul. 29]; and cf. Id., *High-Level Expert Group on Artificial Intelligence*, 2018. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/expert-group-ai> [accessed: 2024, Jul. 29].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 353-393

embedded in hardware devices (e.g. advanced robots, autonomous cars, drones or Internet of Things applications)[32].

And, in a 2019 communication, it has set out seven essential requirements that were covered by the guidelines of the aforementioned high-level group of experts[33]:

— Human agency and oversight.
— Technical robustness and safety.
— Privacy and data governance.
— Transparency.
— Diversity, non-discrimination and fairness.
— Societal and environmental well-being.
— Accountability.

Subsequently, on 19 February 2020, the European Commission of the EU published the *White Paper on Artificial Intelligence — A European approach to excellence and trust*[34], in which, starting from the uncertainties and risks of AI systems and other digital technologies, it moved away from the specific concept of legal personality for AIs and instead focused on the

---

[32] *Communication from the Commission to the European Parliament, the European Council, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions "Artificial Intelligence for Europe" (COM/2018/237 final)*, 2018, Apr. 25. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52018DC0237> [accessed: 2024, Jul. 29]. For an update of the above-mentioned definition of AI by the above-mentioned group of experts cf. EUROPEAN COMMISSION'S HIGH-LEVEL EXPERT GROUP ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE, *A Definition of AI: Main Capabilities and Disciplines*, 08 abr. 2019. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/definition-artificial-intelligence-main-capabilities-and-scientific-disciplines> [accessed: 2024, Jul. 29].

[33] Cf. *Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions "Building Trust in Human-Centric Artificial Intelligence" (COM/2019/168 final)*, Brussels, 2019, Apr. 08. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52019DC0168> [accessed: 2024, Jul. 29].

[34] Cf. EUROPEAN COMMISSION, *White Paper on Artificial Intelligence — A European approach to excellence and trust (COM/2020/65 final)*, Brussels, 2000, Feb. 19, n. p. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52020DC0065> [accessed: 2024, Jul. 29].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

principles of supervision, oversight, legal certainty and civil liability of AI, the internet of things and robotics. All of this was framed within the data economy and data protection. To this end, the European Commission proposed the following actions:

> Action 1: The Commission, taking into account the results of the public consultation on the White Paper, will propose to the Member States a revision of the Coordinated Plan to be adopted by end 2020. […]
> Action 2: the Commission will facilitate the creation of excellence and testing centres that can combine European, national and private investments, possibly including a new legal instrument. The Commission has proposed an ambitious and dedicated amount to support world reference testing centres in Europe under the Digital Europe Programme and complemented where appropriate by research and innovation actions of Horizon Europe as part of the Multiannual Financial Framework for 2021 to 2027. […]
> Action 3: Establish and support through the advanced skills pillar of the Digital Europe Programme networks of leading universities and higher education institutes to attract the best professors and scientists and offer world-leading masters programmes in AI. […]
> Action 4: the Commission will work with Member States to ensure that at least one digital innovation hub per Member State has a high degree of specialisation on AI. Digital Innovation Hubs can be supported under the Digital Europe Programme. […]
> Action 5: In the context of Horizon Europe, the Commission will set up a new public private partnership in AI, data and robotics to combine efforts, ensure coordination of research and innovation in AI, collaborate with other public-private partnerships in Horizon Europe and work together with the testing facilities and the Digital Innovation Hubs mentioned above. […]
> Action 6: The Commission will initiate open and transparent sector dialogues giving priority to healthcare, rural administrations and public service operators in order to present an action plan to facilitate development, experimentation and adoption. The sector dialogues will be used to prepare a specific "Adopt AI programme" that will support public procurement of AI systems, and help to transform public procurement processes themselves[35].

[35] European Commission, *White Paper on Artificial Intelligence*, n. p.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 353-393

This document also proposes to improve the regulatory framework to address the following risks and situations[36]:

— Effective application and enforcement of existing EU and national legislation
— Limitations of scope of existing EU legislation.
— Changing functionality of AI systems.
— Uncertainty as regards the allocation of responsibilities between different economic operators in the supply chain.
— Changes to the concept of safety.

For reasons of length, we will not discuss the *Proposal for an Artificial Intelligence Act*[37], of 2021, Apr. 21, but on 13 June 2024 was finally enacted by the European Union (= EU) the mentioned *Artificial Intelligence Act* (= *AI Act*), in whose art. 3 (1) appears the definition of the above-mentioned *COM/2018/237 final*, on "AI system". This is the wording:

> a machine-based system that is designed to operate with varying levels of autonomy and that may exhibit adaptiveness after deployment, and that, for explicit or implicit objectives, infers, from the input it receives, how to generate outputs such as predictions, content, recommendations, or decisions that can influence physical or virtual environments.

The *AI Act* completes these definitions and classification with some notions relating to the purpose of AI and the possible risk it may cause (cf. art. 6), as in Whereas n. 4:

> AI is a fast evolving family of technologies that contributes to a wide array of economic, environmental and societal benefits across the entire spectrum of industries and social activities. By improving prediction, optimising operations and resource allocation, and

---

36 Cf. EUROPEAN COMMISSION. *White Paper*, n. p.

37 Cf. EUROPEAN COMMISSION. *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council Laying Down Harmonised Rules on Artificial Intelligence (Artificial Intelligence Act) and Amending Certain Union Legislative Acts (COM/2021/206 final)*, Brussels, 2021, Apr. 21. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A52021PC0206> [accessed: 2024, Jul. 29].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

> personalising digital solutions available for individuals and organisations, the use of AI can provide key competitive advantages to undertakings and support socially and environmentally beneficial outcomes, for example in healthcare, agriculture, food safety, education and training, media, sports, culture, infrastructure management, energy, transport and logistics, public services, security, justice, resource and energy efficiency, environmental monitoring, the conservation and restoration of biodiversity and ecosystems and climate change mitigation and adaptation.

However, given the risks associated with these new technologies, the *AI Act* emphasizes the need to establish common standards across Member States to safeguard public interests, particularly in areas such as health, safety, and fundamental rights, including the right to religious freedom. The *Act* also seeks to create a framework for systems of control, surveillance, and human oversight (see arts. 14 and 72–76), as well as to define liability in cases of potential harm caused by AI (see arts. 22–26)[38].

The impact that AI can have on fundamental rights, including Religious Freedom, is not a trivial issue. Art. 5 expressly prohibits certain AI practices, among others, those that subliminally affect the individual or collective behaviour of persons, the exploitation of their vulnerabilities, the causing of harm, prejudicial or unfavourable treatment, evaluations or classification of persons, etc.

The *AI Act* expressly takes religion into account in Whereas 16 and 29-30 on the prohibition of biometric categorisation or discrimination on religious grounds.

In this regard, art. 27 of the *AI Act* requires impact assessments to be carried out on high-risk AI systems in matters relating to the impact on fundamental rights, while art. 77 grants specific powers to the authorities in charge of protecting fundamental rights.

---

[38] Cf. Miguel L. Lacruz Mantecón, *Robots y personas. Una aproximación jurídica a la subjetividad cibernética*, Madrid, Editorial Reus, 2020, 161-225; and cf. Aimee van Wynsberghe, "Responsible Robotics and Responsibility Attribution", in Joachim von Braun – Margaret S. Archer – Gregory M. Reichberg – Marcelo Sánchez Sorondo (eds.), *Robotics, AI, and Humanity. Science, Ethics, and Policy*, Cham, Springer, 2021, 239-249.

In order to prevent possible harm, the Regulation obliges the implementation of Codes of Practice (cf. art. 56), codes of conduct and guidelines (cf. arts. 95-96), while allowing for the establishment of controlled testing sites for AI (cf. arts. 57-61).

Finally, Chapter XII of the *AI Act* (cf. arts. 99-101) lays down a system of sanctions and penalties.

3. THE CLASSICAL CONCEPT OF LEGAL PERSON GIVEN BY POPE INNOCENT IV

Technological advances have historically been linked to the development and progress of Law, which has developed its own legal institutes to facilitate the organisation of society at each conjunctural stage of history.

The transition from the Roman legal concept of "corporation" (*corpus*) to that of a "legal person" marked a significant paradigm shift. This development helped overcome the medieval societal model, paving the way for the political, social, and economic framework of modern States. It introduced legal entities such as the "State", the "trading company", the "association", and the "foundation" —all entities with legal personality, based either on personal or patrimonial basis—[39]. In this regard, ALFARO points out that:

> the historical appearance (in Rome) of corporations (not the appearance of partnerships) breaks the two-way relationship between individuals and estates. Until the appearance of corporations (not the legal concept of legal person, which appeared much later) there are no assets other than those belonging to individuals and there are no individuals without assets. The emergence of corporations implies the emergence of ownerless estates, but does not imply the emergence of new individuals, or even of new subjects of law[40].

[39] Cf. Santiago BUENO SALINAS, *Las personas jurídicas en el derecho canónico*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2014, 7-10.

[40] Jesús ALFARO ÁGUILA-REAL, "Introducción al Derecho de las personas jurídicas", Almacén de Derecho 2019, Feb. 06, n. p. <https://web.archive.org/web/20200904212344/https:/almacendederecho.org/introduccion-al-derecho-de-las-personas-juridicas> [accessed: 2024, Jul. 29].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

The concept of "juridical personality" was designed in the 13th century by Sinibaldo Fieschi (1195-†1254) and positivised as Pope Innocent IV (1243-†1254) to solve two problems undeveloped by Gratian's Decree.

On the one hand, there was a contradiction between the canon and civil law of the time regarding the number of natural persons necessary to constitute the college of episcopal electors in charge of the cathedral councils, which made it advisable to separate the two rights. Therefore,

1) The Decree *Nullus in Ecclesia* (X. 1. 6. 1) —supposedly attributed to Pope Lucius— denied the classical principle whereby three persons were required to constitute a college —*tres faciunt collegium*—, two persons being sufficient.
2) The *Lex Neratius* (D. 50. 16. 85) followed the above-mentioned three-person principle.

On the other hand, the penalty of excommunication was increasingly used against cities —such as the independent cities of the Italian peninsula with respect to the pontifical authority—, associations and universities with doctrines contrary to Catholic doctrine[41]. To solve these conflicts, Sinibaldo prohibited the possibility of excommunicating collectivities and elaborated a new juridical concept, the legal personality[42], by the expression *universitas fingatur una persona*[43] in his commentary on the Decree *Praesentium* (VI. 2, 10, 2).

---

41 Cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas*, 18-19. For a consultation of the classical texts quoted from the Decretals and the Digest, cf. Aemilius Ludovicus Richter (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2, Leipzig, Typis Bernh. Tauchnitz, 1839; and Manuel Gómez Marín – Pascual Gil Gómez (Eds.), *El Digesto del Emperador Justiniano*, Madrid, 1874.

42 Cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas*, 19-20.

43 Innocentius PP. IV [Sinibaldus Fliscus], *Commentaria super libros quinque Decretalium*, Francofvrti ad Moenum, 1570, in X.2.20.57, n. 5. Specifically, the text of the axiom provides that: *Hodie licitum est ómnibus collegiis per alium iurare, et hoc ideo, quia cum collegium in causa universitatis fingatur una persona*… (*ib.*). Also cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas*, 20, and nt. 13.

For FIESCHI, the legal person is not simply a legal fiction without any objective basis, but rather an abstraction that helps explain the legal nature of institutions such as the *universitates* (aggregates) of that era. These institutions were beginning to be distinguished grounded on either their personal or patrimonial basis. Instead of following a nominalist approach that would later evolve into the modern theory of legal fiction, Sinibaldo's perspective draws from the Roman technique of fiction, substantiated in a realistic and objective basis, which supports the constitutive capacity of the legal system[44].

The classification of *universitates* with legal personality that emerged in the 13th century has survived until the present day in canon law and has been extended to all legal systems[45]:

- Aggregates of things —*universitates rerum*, with a "patrimonial basis"—, precedents of foundations and capital companies; and aggregates of persons —*universitates personarum*, with personal basis—.
- Among the *universitates personarum*, there are collegial or associative entities, where representation and decisions are democratically determined by the majority; and non-collegial entities, where the representation and decision-making authority are defined by law or a founding authority. Examples of personal collegial entities include cathedral councils, which elected diocesan bishops —a practice that later influenced local councils in electing mayors—; or guilds, groups of citizens, evolved into fellowships, fraternities, and confraternities (*confraternitates*), eventually giving rise to modern associations.
- Ecclesiastical and secular *Universitates*.

---

[44] Cf. BUENO SALINAS, *Las personas jurídicas*, 20 and 126-130; and Santiago PANIZO ORALLO, *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Fieschi (Inocencio IV)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975, 428-429.

[45] Cf. BUENO SALINAS, *Las personas jurídicas*, 21.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

Sinibaldo clarified principles concerning them, which have remained practically unchanged up to the present day, for example[46]:

— The principle of incapacity to commit a crime applied to legal persons (*persona iuridica delinquere non potest*).
— The principle of legal incorporation of legal persons.
— Minimum number of natural persons constituting the legal person, especially in the case of legal persons on a personal basis.
— The principle of perpetuity or continuity with a single member on a collegial personal basis.

The contents of Pope Innocent IV's concept of juridical personality stemmed from Paul of Tarsus' own biblical conception of the Church as a body (*corpus*) of divine institution[47]

---

[46] Cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas*, 21-22.

[47] Cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas,* 15-18. In this regard, the author points out:"Roman law did not, as is well known, have the concept of the legal person, because its individualistic conception of the subject of law prevented it, as did the necessary abstraction that the figure entails, in contrast to Roman pragmatism. If we have to look for an ultimate cause that triggered the process, it can only be found in Christianity, which offered for study the entity from which the initial theory of juridical personality started and towards which it converged: the Church. […] For the ecclesiology of Paul of Tarsus, the union of Christians with Christ forms a single organism, a living unity, which takes on a visible aspect: the Church. This is no longer the material union of believers, but the faithful form reciprocally and with the head of the corpus, Christ, a complete personality. This is no mere allegory, but a direct spiritual reality… which will have a certain juridical expression. […] For Christianity, Paul's conception is real, not allegorical […] the use of the theory of fiction to explain the concrete juridical formulation of the personality of the *universitates* (in Latin, aggregates) […] did not imply that the basis from which the idea of juridical personality arose, the Church, had ever been regarded as a fiction. On the contrary, the consideration of the Church as a reality was quite clear. Even Roman law echoed this universal reality: the Edict of Milan ordered the return of confiscated property to the Church, but not to its former possessors, considering Christians not as a heterogeneous union or association, but as a *corpus*. Such a revolutionary idea for the Roman world did not change the ancient conceptions of *collegia* and *universitates*, which were always considered as groupings of several natural persons under the authorisation of the State, since such

and served as the basis for the development of the concept up to the 20th century. His idea included the concept of "moral personality" and that of "international legal personality", as well as the considerable increase in nuances surrounding the concept of legal personhood, with various developments in canon law and secular law.

Having sketched these outlines of the origin of legal personality and its relations with other similar concepts, a short historical leap can be made to the 19th and 20th centuries, which lead us to the development of modern theories on the legal person, among which BUENO basically distinguishes three[48]:

— The theory of legal fiction: based on Sinibaldo FIESCHI's conception but applied from a nominalist position, in which the legal person is understood as a *persona ficta*

associations were forbidden on principle (except for religious reasons). On the other hand, Roman law had not considered the *civitas*, like any other population grouping, as an independent legal entity with its own personality, even though it had a certain administrative unity. On this last point, for example, the text of Pomponius *Rerum mixtura*, in D.41.3.30, shows how little clarity Roman law had achieved. For this jurist, the people, the legion or a flock are *corpora plura non soluta*, many bodies not united, but placed under one name. Pomponius rightly doubted the possibility of usucaption in favour of these corpora, which have no union and whose theory is the absolute negation of juridical personality, which is always based on the consideration of unity. Germanic law […] contributed a fundamental idea: the idea of the nation or people as a unit, which maintains close ties, and the notion of society as an entity of public and not merely private law. From the 11th century, with the revival of Western Europe after the Cluny reform and the Gregorian Reformation, the above-mentioned circumstances converged historically. The city was revived as a unifying entity of commercial activity, with privileges and even full independence, which awakened jurists' interest in discovering its intimate legal nature. Roman law was rediscovered, with texts from the Digest on colleges, corporations and *universitates*, followed by the flourishing of the cultivation of law in the Universities of Studies. The Church becomes aware of its own entity, its own personality, at the same time as the popes become the sole legislators of a new, universal and common European order. […] This complex series of historical circumstances […] converged in the 12th century" (BUENO SALINAS, *Las personas jurídicas*, 15-17, trans. by LÓPEZ SEGOVIA).

48 Cf. BUENO SALINAS, *Las personas jurídicas*, 126-130.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

seu repraesentata, and not as an objective subject, and therefore falls into a contradiction: fictitious entities are false or non-existent, hence the fiction, which puts the whole theory of fiction into crisis, and when applied to its extremes, would imply the non-existence of any legal person, so that the only possible subject of law is the human person.

— The theory of the real collective person: Based on the Germanic conception of legal subjectivity, which can be applied to collectivities such as the family and the nation, i.e. existing and real collective entities, with a will different from that of their members, manifested through specific organs. This legal position diminished with the Second World War, due to its link with totalitarian nationalism, but it resulted in an excessive accentuation of individual rights with a certain tendency to absolutise them.

— The theory of reality or legal form: headed by Ferrara, which synthesises the positions of the previous theories, unifying them in a concept of legal person that is based on the abstraction carried out through the recognition of objective law: personality is a legal form and not an entity in itself, that is, it would be a way of being of things, insofar as they are real concepts for the law, under a conception of reality that is different from the physical one[49].

These last two definitions are linked to the phenomenological school of Göttingen, represented by Adolf Reinach in its realist aspect applied to pure Law. In *A priori fundaments of Civil Law*, the author stated in 1913 that "the positive law *finds* the legal concepts which enter into it; *in absolutely no way does it produce them*"[50], and defends the specific existence of the objects of Law:

> The basic concepts of right have a being which is independent of the positive law, just as numbers have a being independent of

[49] Cf. Francesco Ferrara, *Teoría de las personas jurídicas*, Madrid, Editorial Reus, 1929, 126-133.

[50] Adolf Reinach, *The Apriori Foundations of the Civil Law*. Translated by John F. Crosby, Berlin, De Gruyter, 2012, 4 (https://doi.org/10.1515/9783110329803.1).

> mathematical science. The positive law can develop and transform them as it will: they are themselves found by it and not produced by it. And further: there are eternal laws governing these legal entities and structures, laws which are independent of our grasp of them, just as are the laws of mathematics. The positive law can incorporate them into its sphere, it can also deviate from them. But even when it enacts the very opposite of them, it cannot touch their own proper being[51].

Such statements made it possible to apply the concept of legal person to new entities that burst onto the legal scene[52]. This leads to very interesting current definitions of "legal person". On the one hand, according to FERNÁNDEZ SESSAREGO, this concept arises from the objective reality of the human person, to which an analogy of similarity is applied from the abstraction of the concept of the person as a subject of law to which duties and rights are attributed as subjective legal situations. "The concept of the subject of law always has as its correlate in reality the human being, all human beings without exception. Only the human being, in any of his four 'ways of being', is a subject of law. That is to say, individually or collectively considered. No other entity of nature is a subject of law"[53].

These four forms of being a person are: 1) the unborn human being —conceived or *nasciturus*—; 2) born human being —natural person—; 3) organisation of persons not registered or recognised by the State; and 4) organisation of persons,

---

51 REINACH, *The Apriori Foundations*, 5-6.

52 REINACH's successor in thought, Edith STEIN, starting from the concept of "empathy", developed a legal theory of the State and its legal personality, including the concepts of individual, family, community and people; cf. Edith STEIN, *On the Problem of Emphaty.* Translated by Waltraut STEIN, Washington, DC, ICS Publications, 1989; cf. ID., "Sentient Causality" and "Individual and Community", in ID. *Philosophy of psychology and the Humanities*. Edited by Marianne SAWICKI. Translated by Mary Catharine BASEHEART and Marianne SAWICKI, Washington, DC, ICS Publications, 2000; and cf. ID., *An Investigation Concerning the State*. Edited and translated by Marianne SAWICKI, Washington, DC, ICS Publications, 2006.

53 Carlos FERNÁNDEZ SESSAREGO, "¿Qué es ser «persona» para el Derecho?", *Derecho – Pontificia Universidad Católica del Perú – Revista de la Facultad de Derecho* 54 (2001) 315 (289-333) (https://doi.org/10.18800/derechopucp.200101.011).

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

registered or recognised by the State, improperly designated —according to the author— as "juridical person". Certainly, "only what is legally referred to as a 'person' is a subject of law"[54]; but this approach to legal personality focuses on the personal basis and ignores the real or patrimonial basis, which is of greater interest for this research, excluding from the qualification of "person", even *ficta*, any other type of legal entity.

> Human beings are the only entities that, from the reality of life, deserve such a qualification. It goes without saying that we are talking about all human beings, without exception, and only human beings to the exclusion of any other entity of nature. The human being, because he/she is free and co-existential, is the creator, protagonist and addressee of law [...]: law is an existential requirement of the human being, insofar as he is free and co-existential. There can be no coexistence without rules of conduct. In this respect, it should not be lost sight of the fact that human beings, individually or collectively considered, are subjects of law[55].

Thus, we partially disagree with this law-philosophical approach, since essence precedes existence, and therefore, law, more than an existential consequence of the human being, is a requirement of his social being. However, in addition, from the theory of regional ontologies, the objects of law are perceived as having their own existence, regardless of whether they are perceived or not, which extends beyond the human being, even when they arise from a human legal act.

A balance of multiple variables is necessary. On the one hand, an overly law-philosophical focus on the theory of fiction leads to a nominalist approach to the concept of a legal person. This can result in an excessive reliance on legal positivism, where any entity deemed a legal person by the legal system is accepted as such, without regard for ethical or moral considerations. On the other hand, an overemphasis on the human person implicitly excludes legal entities with a personal basis from law-philosophical analysis and explicitly

---

[54] Fernández Sessarego, "¿Qué es ser «persona»?", 315, trans. by López Segovia.

[55] Fernández Sessarego, "¿Qué es ser «persona»?", 328, trans. by López Segovia.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 353-393

excludes those with a patrimonial basis. Thus, a realistic and purist approach is needed, grounded in the internal logic of law. Under this framework, legal fiction has full meaning as long as there is an objective —realistic— legal basis. Furthermore, the ethical, axiological, and teleological levels must be respected to ensure the necessary connections for recognizing an entity —whether personal or patrimonial— as a subject of rights and obligations within a positive legal system, distinct from natural persons.

This was the starting point for the confraternities and third orders in the Middle Ages; and after the Council of Trent, following the crisis caused by Protestant individualism in the modern age, the first universal legislation on associations was born, formulated in the legislation of the *Codex Iuris Canonici* (= CIC) of 1917[56], on which the foundations of the pre-Council were laid[57].

More complex, however, is the legal gestation of the entities with a patrimonial basis, which come from the entities known as "censuses" and "benefices", which derived in "pious foundations", and other patrimonial entities, undoubtedly of more modern origin than the entities of a corporate nature[58].

---

[56] Cf. PIUS PP. X – BENEDICTUS PP. XV, *Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 1917, May. 27). *Acta Apostolicae Sedis* (= *AAS*), 9/2 (1917) 3-521. <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-17-1925-ocr.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29].

[57] For more information about the associationism in the Church's history, cf. Antonio GARCÍA Y GARCÍA,"Significación del elemento asociativo en la historia del derecho de la Iglesia", en Winfried AYMANS – Karl Theodor GERINGER – Heribert SCHMITZ (Eds.), *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht, München, 14-19 September 1987*, St. Ottilien, Eos, 1989, 27-34; Juan José ECHEBERRÍA SAGASTUME, *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teológico-canonica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1998, 11-36; and Gulielmus ONCLIN, "Principia generalia de fidelium associationibus", *Apollinaris* 36 (1963) 68-76.

[58] Thus, in Canon Law, a benefice is understood as "ecclesiastical preferments to which rank or public office is attached, otherwise described as ecclesiastical dignities or offices, such as bishoprics, deaneries, and the like; but in popular acceptation, it is almost invariably appropriated to rectories, vicarages, perpetual curacies, district churches, and endowed

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

However, for reasons of length, it is not possible to discuss the question of the entities of the Church, beyond the conceptual and legal impulse given in the 13th century by Pope Innocent IV, which has given rise to a whole range of typologies of subjectivities or legal entities that have survived to the present day, both in canon law and in state law[59].

4. AI AND LEGAL PERSONALITY

4.1. Possibility of applying legal personality to AIs

Nowadays, the regulation of legal persons in all legal systems is often complex, precise and dispersed, in equal proportion, and is intrinsically related to the area of liability, whether criminal or civil, direct or subsidiary:

> In the current legal framework, robots cannot be held responsible for acts or omissions that cause harm to third parties. The framework for non-contractual civil liability is detailed in articles 1902 and following of the Civil Code. Given that robots can operate

chapelries" (*s. v.* "benefice", *The Law Dictionary* <https://thelawdictionary.org/legal-system/> [accessed: 2024, Jul. 29] (= *TLD*). In this respect, for a more in-depth consideration of the legal personality of the benefit as opposed to the possible legal personality of the ecclesiastical office (cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas*, 172-17). A "census" —in Spanish and Mexican law— is understood to be "A ground rent. The right which a person acquires to receive a certain annual pension, for the delivery which he makes to another of a determined sum of money or of an immovable thing". (*s. v.* "censo[1]", *TLD*). And by pious foundations, those which are autonomous, that is to say, "aggregates of things (*universitates rerum*) destined for the purposes mentioned in can. 114, § 2 and erected as a juridic person by competent ecclesiastical authority" (canon [= can.] 1303 § 1. 1 *CIC* of 1983), and non-autonomous ones, which are "temporal goods given in some way to a public juridic person with the obligation for a long time, to be determined by particular law, of celebrating Masses and performing other specified ecclesiastical functions or of otherwise pursuing the purposes mentioned in can. 114, § 2, from the annual revenues" (can. 1303 § 1.2 *CIC* of 1983).

[59] Cf. Bueno Salinas, *Las personas jurídicas*, 18-22. For a comprehensive summary of the history of the legal regulation of the right of association and legal personality in church bodies up to the *CIC* of 1917 including, cf. *ib.*, 13-182; y cf. Lluis Martínez Sistach, *El derecho de asociación en la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1973, 173-212.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

> autonomously and learn on their own, their actions might occur without direct human oversight or control. If not regulated properly, it could become difficult to prove the cause-and-effect relationship of the harm caused by robots. As their autonomy increases, responsibility becomes diluted among the many actors involved with the robot, such as the programmer, manufacturer, operator, buyer, owner, user of the robot, etc. Traditional civil liability rules are insufficient to establish legal responsibility for damages caused by the robot, as they do not allow for the identification of the party responsible for compensation, nor do they require that party to repair the damage caused. Therefore, as robots become more intelligent and autonomous, there is a possibility of holding the robot itself accountable for acts or omissions where a specific human cannot be attributed as the cause, and holding humans accountable for acts or omissions by robots that cause damage that could have been avoided. Furthermore, research such as the Massachusetts Institute of Technology (MIT) test has evaluated the practical knowledge of computers against that of a typical 4-year-old child. In Spain, parents are responsible for the actions or lack of action of their children who are under fourteen years old, and children do not have to be listened to until they turn 12. This is a responsibility in vigilando. However, there is the possibility that, in the long term, artificial intelligence may surpass human intellectual capacity[60].

Some sectors, in order to solve this problem of liability and rejecting any possibility of equating these entities with natural persons, have even raised the possibility of equating robots with animals[61]; however, the characteristics of the latter cannot be extrapolated to the field of robotics, not even by analogy, as far as liability is concerned:

> Some contend that rules of liability could be extended to robots in a way analogous to the rules which govern liability associated with animals. This would represent a perilous shift towards the recognition of robots as belong to the world of the living. It remains that existing legal frameworks which provide for natural and legal personality already have at their disposal viable legal solutions, not

[60] SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 37-38, trans. by LÓPEZ SEGOVIA.
[61] Cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 40.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

> least provisions on defective products, as well as rules about the liability for damages or injury caused by things in a person's care[62].

Santos González adds that intelligent robots do not have a common genetic basis, nor are they able to experience natural feelings until now, although with the proliferation of their use "the Fourth Revolution will imply that the protection of human interests entails the need to protect the interests of robots"[63]. Returning to the intention of n. 59.f of the aforementioned *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017,* nevertheless, the question arises: is it possible to apply the concept of legal person to intelligent robots and AIs in a specific way? And if so, is it possible that more complex autonomous robots and AIs can be held liable?

The Commission of the Bishops' Conferences of the European Union (COMECE) advises against applying the concept of legal person to robots and AIs as it would put such entities on the same level as natural persons and would clash with Art. 6 of the *Universal Declaration of Human Rights*[64], arguing that the concepts of autonomy or responsibility are not enough for these entities to be considered subjects of obligations and rights, as freedom is also required, which goes beyond mere autonomy[65]. Nonetheless, when arguing about the concept of legal personhood, the Episcopal Commission does so from the argumentation on a personal basis:

> Legal personality is assigned to a natural person [as the natural consequence of their being human] or to a legal person (in this case, even though a fiction, legal personality presupposes the existence of a natural person or persons acting behind the fiction). Legal personality for robots collapses the boundaries between hu-

---

62 COMECE, *Robotisation of Life. Ethics in view of new challenges*, 2019, Feb. 04. <https://www.comece.eu/wp-content/uploads/sites/2/2022/04/20190204-Robotization-of-Life-Ethics-in-view-of-new-challenges.pdf> [accessed: 2024, jul. 29], pto. B.2.

63 Santos González,"Regulación legal", 42, trans. by López Segovia.

64 Cf. *Universal Declaration of Human Rights, adopted and proclaimed by the General Assembly of the United Nations in Paris on 10 December 1948, Resolution 2017 A (III)*. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> [accessed: 2024, Jul. 29].

65 Cf. COMECE, *Robotisation of Life*, pto. B.2.

> mans and machines, between the living and the inert, the human and the inhuman[66].

Thus, the COMECE ignores the field of juridical persons with a "patrimonial basis", which is also present in the canonical legal system, specifically in can. 115 §§ 1 and 3 *CIC* of 1983[67], which distinguishes as objects integrating the *universitas rerum*, goods or things of a material nature and of a spiritual nature, directed, in accordance with the norm of law and statutes, by one or more natural persons or by a college.

Therefore, following the theories of legal personality —above all FERRARA's theory of reality or legal form and REINACH's phenomenological theory of regional ontologies— nothing seems to prevent the most complex IAs from being considered legal persons. The concept of legal person is based on the abstraction of that of the natural person, applied to an existing objective reality, with a personal or "patrimonial basis", which, in the latter case, may be a good or thing of a material or digital nature[68]. According to SANTOS GONZÁLEZ, robots are

---

66 COMECE, *Robotisation of Life*, pto. B.2.

67 Cf. IOANNES PAULUS PP. II, *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 1983, Jan. 25. *AAS* 75/2 (1983) 1-317. <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-75-1983-II-ocr.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29]. Consolidated text in English: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html> [accessed: 2024, Jul. 29].

68 ALFARO says: "Law has a concept that makes it possible to explain the legal regime of legal persons without resorting to metaphors (*rectius*, analogy). This concept is that of assets. A legal person is an estate. A legal person is not an individual. It is not even a grouping or association of individuals. If it were, we could not say that a foundation has legal personality, or that a company whose partners are all legal persons has legal personality, or that an estate has legal personality, or that an estate has legal personality" (ALFARO ÁGUILA-REAL, "Introducción al Derecho", n. p., trans. by LÓPEZ SEGOVIA). He further clarifies: "A patrimony does not include only assets. Nor even only actives. A patrimony is a bundle of goods and rights, of claims and debts (see, below, what will be said about art. 38 CC). Its composition, which includes debts and claims, is what differentiates an estate from the ownership of an asset or an aggregate of assets. […] the differences between the ownership of a good and the ownership of a patrimony are of the greatest importance for the systematic arrangement of the Law of Things. […] Ownership serves individuals to develop their personality —to induce them to work—, to

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

remarkably similar to existing legal persons and could have access to many of their possibilities, for example[69]:

— Legal persons are distinct from their owners, representatives or managers, with independent capacity and existence in the exercise of obligations and rights.
— They can contract, which certain programmes already do without human intervention.
— They can cause damage and be civilly and criminally liable.
— They can be sanctioned.
— They can be owned and constituted by others.
— They have access to property, including intellectual and industrial property.
— It would start to become a legal person when the law determines.
— In the long term it would be feasible for an AI to be sued or to be able to sue, in a manner analogous to that of legal persons today.

There seems to be nothing to prevent AIs from being considered as legal persons, even within the canonical legal system, since the exception of the superior management of one or more natural persons or of a college could be maintained. This solution, canonically foreseen for patrimonial legal persons, can easily be extrapolated to a possible legal person constituted on the objective basis of an AI, as it would always have a superior natural or legal person, who would be subsidiarily liable, both in civil and criminal law, as the case may be[70].

---

save and to protect themselves against vital risks. For the achievement of these ends, the right of ownership includes the right to 'govern' your patrimony and the right to receive all the fruits of that patrimony. […] one error of the fiction thesis is to consider that the legal person is a fictitious individual. It is not. It is a patrimony governed by rules" (*ib.*, trans. by López Segovia).

69 Cf. Santos González,"Regulación legal", 40-41.

70 Alfaro stresses this argumentation "because it does not include legal persons in the law of persons —which is reserved for human individuals— but in property law. This avoids the invincible temptation for those who rely on the doctrine of fiction to extend to legal persons the status of individuals, which immediately forces a very costly elaboration and

For the sake of greater precision in the application of the concept of legal person to AIs, it is therefore appropriate to include the "electronic" and "digital" connotation in the concept of "patrimonial basis", by analogy with the canonical order when it considers certain "spiritual" goods or things as patrimony (cf. can. 115 §§ 1 and 3 *CIC* of 1983). It would be sufficient to maintain the control, supervision or monitoring of autonomous robots and AIs by one or more natural persons, which responds to the current reality of AIs, machines, despite their usefulness and sophistication. However, the gradual increase in the intelligence and autonomy of AIs raises the possibility of considering that in the medium term they will be subjects of law and not just machines[71]. This supervision and subsidiary dependence on natural persons should be considered as a *sine qua non* for legal personality. Yet, the differences between AIs and current legal persons make it advisable to create a new specific legal form for the former[72]:

— Today's legal entities lack corporeality. This would be a clear difference between intelligent robots and AIs, as the latter can be entirely digital in nature.
— In the field of representation, it could be the case that a contract could be signed electronically on the basis

delimitation of exceptions […]. On the basis of this general statement, it can be said that the Law of the Legal Person, as part of Property Law, is connected with the Law of Things and with the Law of Contracts" (ALFARO ÁGUILA-REAL, "Introducción al Derecho", n. p.). Also cf. ID., "Los atributos de la personalidad jurídica", *Almacén de Derecho*, 2019, Feb. 14. <https://almacendederecho.org/los-atributos-de-la-personalidad-juridica/> [accessed: 2024, Jul. 29], where he argues about the legal aspects contained in the legal personality: nationality, domicile, name, and the stability that corresponds to its patrimonial character. At last, in a similar way, cf. LACRUZ MANTECÓN, *Robots y personas*, 79-93; cf. Emilio SUÑÉ LLINÁS, *Derecho e Inteligencia Artificial. De la robótica a lo posthumano*, Ciudad de Mexico, Tirant lo Blanc, 2020, 116-118; and cf. Joanna J. BRYSON – Mihailis E. DIAMANTIS – Thomas D. GRANT, "Of, for, and by the people: the legal lacuna of synthetic persons", *Artificial Intelligence and Law* 25 (2017) 273-291 (https://www.doi.org/10.1007/s10506-017-9214-9).

71 Cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 42.

72 Cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 41-42.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

of a logical decision in which no natural person has to participate.

— With regard to legal capacity, legal persons configure their obligations and rights outside the parameters of mental immaturity of natural persons, so that they must act through representative natural persons; however, these parameters could be applicable to AIs, by means of appropriate tests of maturity and intelligence.
— Similarly, the capacity to interact with the environment also makes them different from legal persons, who require their representatives. This is verified by the possibility of damage in the interaction.
— It could even be the case that an intelligent robot or an AI represents a legal person.
— The author points out, but we disagree, that in the case of a legal person human control and supervision are always required, which could be dispensed with in the case of intelligent robots and AIs, as the possibilities for owner responsibility and control would be oriented towards risk management.

Therefore, it is emphasised that the role of natural persons superior to robots and AIs should not be that of legal representatives either, but rather that of supervisors or superiors. This leads to the following question: is a responsible electronic personality possible?

Weng's team reflects on the distinction of three levels of existence: 1) first existence or biological existence; 2) second existence or non-biological existence; and 3) third existence, constituted by entities similar to living beings in behaviour and appearance, mentioning the proposals of Asaro[73] —with whom he disagrees— about a legal status for robots as "quasi-persons" or "corporations"[74], while Nagenborg and others

[73] Cf. Peter M. Asaro, "Robots and Responsibility from a Legal Perspective", Paper presented at the IEEE ICRA'07 Workshop on Roboethics, Rome, 2007, Jan. 20. <https://peterasaro.org/writing/ASARO%20Legal%20Perspective.pdf> [accessed: 2024, Jul. 29].

[74] Cf. Yueh-Hsuan Weng – Chien-Hsun Chen – Chuen-Tsai Sun, "Safety Intelligence and Legal Machine Language: Do we need the Three Laws of Robotics?", *Service Robot Applications. InTech* (2008, Aug. 1) 207 (195-214) (http://dx.doi.org/10.5772/6057).

propose maintaining the responsibility of the owners for the actions of their robots[75].

It is therefore difficult to link the legal concepts of AIs with those of "person", "legal", and "subject of rights and obligations". SANTOS GONZÁLEZ disagrees with the possibility of applying the concept of "electronic" to the legal personality of intelligent robots and AIs, since AIs of a digital and non-electronic nature would be excluded this application, so she opts for the terminology that is beginning to be used in the United States, "artificial person"[76], without ruling out the possibility of considering two branches of this concept, "electronic" for robotic entities and "digital" for AIs:

> A less legally confusing expression that would avoid any kind of extensive or restrictive interpretation of rights and duties with other legal statuses that I propose is simply artificially intelligent robot. Consideration of legal personality would allow robots to earn money, pay taxes, own assets and sue or be sued in court independently of their creators. Their creators could, as entrepreneurs, have rights or duties with respect to the robot and those with whom the robot interacts. However, robots are assimilated to things in that they are machines. The "electronic person" could be a combination of both legal conditions[77].

ALFARO ÁGUILA-REAL points out that the statutes of legal persons, especially those with a patrimonial basis, regulate their capacity to intervene in legal transactions[78]. Following this line of reasoning, the programming of intelligent robots

---

75 Cf. Michael NAGENBORG – Rafael CAPURRO – Jutta WEBER – Christoph PINGEL, "Ethical regulations on robotics in Europe", *AI & Society* 22/3 (2007) 349-366 (https://doi.org/10.1007/s00146-007-0153-y).

76 Cf. David J. GUNKEL, *Person, Thing, Robot: A Moral and Legal Ontology for the 21st Century and Beyond*, Cambridge, MA – London, The MIT Press, 2023, 101-131; cf. LACRUZ MANTECÓN, *Robots y personas*, 73-121; cf. Wolfgang M. SCHRÖDER, "Robots and Rights: Reviewing Recent Positions in Legal Philosophy and Ethics", in VON BRAUN – ARCHER – REICHBERG –SÁNCHEZ SORONDO (eds.), *Robotics*, 191-193 and cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 43. Against these positions cf. SUÑE LLINÁS, *Derecho e Inteligencia Artificial*, 117-118.

77 SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 43-44, trans. by LÓPEZ SEGOVIA.

78 Cf. ALFARO ÁGUILA-REAL, "Introducción al Derecho", n. p.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

and AIs, carried out in accordance with legal standards, would be the basis for considering them as "artificial persons".

However, new levels of obligations and rights would have to be configured, both for these artificial persons and for their owners, as they would continue to be property. This would imply, on the one hand, the obligation of the robot or AI to perform the activities for which they were programmed and acquired, and, on the other hand, the obligation of the owner to maintain, care for and monitor them, leading to new levels of mutual co-responsibility[79], and, in the very long term, to new forms of slavery and to the next level of revolution: that of the AIs claiming their freedom and independence from humans.

These aspects of artificial personality lead to the alternatives that the EU presents in the remainder of art. 59 (a-e) of the above-mentioned *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017*, about insurance, liability and compensation funds, benefits of manufacturers, programmers, owners and users conditional on contribution to such applicable funds, registration and enrolment of robots, etc., all of which will be discussed in the next section of this study.

However, while the EU's *AI Act* has made significant progress in terms of oversight and supervision (cf. arts 14, 72, 83 *et al*.), further progress is needed in the area of liability, both civil and criminal, to minimise risks and damage to third parties.

4.2 Towards a "Register of Artificial Persons"

The EU's *AI Act* also includes aspects related to the registration of AI systems, manufacturers, distributors, in particular when such systems involve certain risks (cf. arts. 12, 19, 71 *et al*., as well as Annexes VIII and IX). Notwithstanding these developments, the regulation of a specific legal personality for such systems is a pending issue.

Returning to Santos González, the first step that can allow the traceability of legal liability for damages arising from the actions of intelligent robots and AIs, and ultimately allow

[79] Cf. Santos González, "Regulación legal", 44-45.

the eventual legal personality of these entities, implying the birth of civil and criminal liability in this area of subjectivity, is the creation of a Register of "Artificial Persons" at EU level, which can be centralised or decentralised in each of the Member States[80]. This has been proposed by the EU:

> ensuring that the link between a robot and its fund would be made visible by an individual registration number appearing in a specific Union register, which would allow anyone interacting with the robot to be informed about the nature of the fund, the limits of its liability in case of damage to property, the names and the functions of the contributors and all other relevant details[81].

The identification of autonomous robots and AIs becomes an essential requirement for the entry of these entities into legal sphere, in order to be able to derive or demand the corresponding legal liability. It is therefore necessary for this Register, which will have to be administrative in nature, to be endowed with registry publicity, with substantive civil effects. Like all existing registers, it would be an instrument of control and legal security, enabling the authorities to exchange information on autonomous robots and AIs in legal transactions, as is the case for natural and legal persons[82].

However, such a registration, as foreseen in the Italian legal proposal, would require a previous registration: that of manufacturers and suppliers, to which SANTOS GONZÁLEZ adds that of representatives of intelligent robots, although such representation would be one of the specific requirements of the Register of robots and AIs, as it is considered necessary to maintain the subordinate relationship of these entities with respect to their owners[83]. According to SANTOS and ALFARO, other essential requirements would be[84]:

---

80 Cf. SANTOS GONZÁLEZ,"Regulación legal", 46.

81 *European Parliament resolution P8_TA(2017)0051 of 16 February 2017*, art. 59 (e).

82 Cf. SANTOS GONZÁLEZ,"Regulación legal", 46.

83 Cf. SANTOS GONZÁLEZ,"Regulación legal", 46.

84 Cf. SANTOS GONZÁLEZ,"Regulación legal", 47-48; and ALFARO ÁGUILA-REAL, "Los atributos", n. p.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

— Name and identification number.
— Nationality.
— Typology.
— Sector of application.
— Function and activity, which may be linked to other legal areas and competent authorities.
— Manufacturer's technical data and corresponding standard.
— Manufacturer's certificate on evaluation of capabilities, software version and technology used, maintenance and revisions required, quality tests and trials, descriptive report of the system, date of creation, entity that carries out the revisions and identification of the technicians, etc.
— Encrypted copy of the source code, provided by the manufacturer.
— Geographical location of the activity or address of the AI's headquarters if it is of a digital nature.
— Owner —owner, legal representative, etc.— and contact details.
— Possible patrimonial endowment.

The first effect of the registration would be the assignment of a registration number that would allow the identification and nationality of the robot or AI, a prerequisite for obtaining a licence to operate, and its geographical location. Santos González points out that this identification would also allow[85]:

— Ensure human control over robots/AIs.
— Prevent their illegal use.
— Protect data obtained by robots/AIs.
— Track and record robot/AI behaviour and activities.
— Control their responses to ethical dilemmas.

Registration also requires other legal instruments, such as the implementation of a system of mandatory technical inspections to certify the proper functioning of the robot/AI or to detect defects or failures affecting safety. This should make it possible to verify the history of the robot/AI. Similarly,

[85] Cf. Santos González, "Regulación legal", 47.

registration would be a prerequisite for taking out technical insurance[86].

Subsequently, according to Santos González, starting from the registry regulation, the scope of rights and obligations with which these entities could be endowed could also be thoroughly regulated, in which uncontrolled transit without supervision or control by a natural person —as is the case with autonomous vehicles— should be regulated, as well as the levels of safety under which the activity of the robot/AI should take place, according to[87]:

— Its capacity and level of internet connection.
— Its interconnection capacity with other robots/AIs.
— Limits of its programming.
— Its video surveillance capacity.
— Its data collection and the nature of the data.
— Capacity for learning, evolution and self-development.
— Capacity for recycling.

And not forgetting the legal framework for public authorities to exercise their police powers —inspection, control and sanction— in cases of safety breaches in the activity of robots and AIs[88].

A new legal discipline has thus been born: the law of robots and AIs —Robot Law— which responds to these new challenges and, at the same time, raises new legal concerns, on the one hand, related to the erosion of fundamental values of the person, in terms of dignity, autonomy, privacy, non-discrimination, equality, etc.; and, on the other, related to safety and civil and criminal liability, in the face of the activity of these new technological entities[89].

---

86 Cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 47-48.
87 Cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 47-48.
88 Cf. SANTOS GONZÁLEZ, "Regulación legal", 48.
89 Cf. Moisés BARRIO ANDRÉS, "Robótica, inteligencia artificial y Derecho", *Análisis del Real Instituto Elcano* 103 (2018, Sep. 07) 6-7. <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/robotica-inteligencia-artificial-y-derecho/> [accessed: 2024, Jul. 29].

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062

5. CONCLUSIONS

Technological developments in the field of AI have had as a direct consequence the emanation and implementation of the EU's *AI Act*, which has strongly regulated the field of responsibility, surveillance, control and supervision of these systems. However, the legal regulation of the legal personality of these systems remains an unresolved issue.

The classical concept developed by Sinibaldo Fieschi and its immediate canonical and secular development, which has survived to the present day, makes it possible to apply this concept to IAs from an patrimonial based conceptualisation. And, in this sense, a modulation of this concept of specific legal personality is possible, giving rise to the concept of artificial, electronic or digital person, depending on the characteristics of the AI system in question.

As a direct consequence of the above, it is necessary, above all, to design a public registry system that facilitates the identification, human supervision, monitoring and control of these systems as well as the derivation of liability, civil or criminal, in the event of risks or damage to third parties.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1062 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 353-393

RECENSIONES /
BOOK REVIEWS

José Francisco García Juan, *La traducción latina interlineal de los LXX en la Biblia Políglota Complutense: Libro de los Proverbios* (Estudios Bíblicos, Hebraicos y Sefardíes 86), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2023, 451 pp. 25 €. ISBN 978-84-00-11187-8.

En la primavera del año 2024 vino a mis manos este libro para, si aceptaba, escribir una reseña; lo recibí con enorme alegría y acepté encantada; conocía bien el libro que le precedió que vio la luz en 2020 con título similar: *La traducción latina interlineal de los* LXX *en la Biblia Políglota Complutense: Libro de Job*. Su contenido auguraba ya que no iba a ser el único; no había duda de que le sucederían más; era, ciertamente, necesario. Y ya tenemos el segundo. Se trata, sin duda, de unos estudios de filología bíblica que sucesivamente podrán incrementarse hasta la edición, traducción y estudio de todas las traducciones latinas interlineales a los LXX presentes en el gran proyecto editorial del cardenal Jiménez de Cisneros: La *Biblia Políglota Complutense* (1514-1517). Hago votos para que con García Juan haya más estudiosos dispuestos a afrontar un campo filológico poco atendido. Afrontar esta novedosa, compleja y necesaria investigación ha sido, seguro, un gran acierto.

En este trabajo el autor aborda una parte de la colaboración para los libros bíblicos sapienciales que llevó a cabo el humanista toledano Juan de Vergara (1492-1557), becario entonces de Cisneros en la Universidad de Alcalá que conocía muy bien el griego y el latín como para participar con los sabios de la Academia Complutense en la obra del cardenal.

En la portada de este estudio dedicado al Libro de los Proverbios (también en el anterior estudio de Job), aparece el comienzo de la *sacra pagina* del Libro de los Proverbios de la Políglota Complutense a tres columnas: en la de la izquierda, el texto hebreo; en la de la derecha, el griego —las versiones bíblicas fontales—; en la del centro el texto latino de la *translatio Hieronymi*, la Vulgata, considerado en la época *(in)fidelis translatio* del hebreo en el debate que en Europa enfrentó a los filólogos humanistas y los teólogos escolásticos desde segunda mitad del siglo XV hasta el Concilio de Trento (1545-1563) sobre la cuestionada verdad de las traslaciones latinas contenidas en

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1063 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 397-402

la Biblia Vulgata. El griego era poco conocido en las primeras décadas del siglo XVI y para que el latín sirviera de puente en el Antiguo Testamento entre el texto hebreo y el texto griego de la versión Septuaginta, *editio princeps* en la Políglota de Alcalá; este último cuenta siempre con una *interpretatio Latina* —objeto del estudio de García Juan—, denominada "interlineal" por su situación dentro del texto griego y primera traducción latina del Libro de los Proverbios desde la Antigüedad. La absoluta novedad editorial del texto bíblico en la Complutense —patente a la comparación lingüística con la exposición de la sinfonía textual políglota bíblica— supuso que esta *Hexapla* moderna, cuya vocación en el proyecto cisneriano era la de apoyar y defender la Vulgata latina, se convirtiera en el mejor instrumento para el estudio filológico moderno de los textos bíblicos y el auxilio preciso para que el nuevo teólogo —biblista y expositivo— pudiera *in tutis tutior esse locis*, como el autor recoge de los versos laudatorios al cardenal y su obra, colofón del volumen 5.

El estudio de García Juan acomete con decisión, desde todos los puntos de vista, la traducción interlineal latina del Libro de los Proverbios griego, con el propósito de adentrarnos en un trabajo que en su momento, sutilmente, dejaba abierta a los estudiosos las "hartas diferencias de lo griego a lo latino" que advertían los humanistas. Sutilidades casi siempre, pero en un texto divinamente inspirado resultaban de enorme significación en la época. Pues, como bien reseña el autor con diversos testimonios, el texto latino de Vulgata era el fundamento cultural, jurídico y religioso desde el medievo.

Para el desarrollo del tema, nuestro investigador ha seguido y mejorado el esquema expositivo de su anterior estudio sobre el Libro de Job. García Juan sin repetir aspectos generales sobre las interlineales latinas expuestos en aquel primer trabajo (como el motivo y razón de una *interpretatio* interlineal latina en la Políglota y diversas cuestiones generales sobre el contexto histórico, cultural, religioso, etc.), pero, con todo, sin obviar nada de lo necesario en cada momento para contextualizar o explicar mejor las cuestiones inherentes al texto que edita y traduce en el estudio, siguiendo sus propias huellas y con la experiencia de lo aprendido, consigue un estudio más logrado.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1063

Ha dividido el ensayo en dos grandes partes. Una primera en la que bajo el epígrafe de "Estudio Introductorio", engloba tanto la introducción general al Libro de los Proverbios como a su versión griega y al texto editado en la Complutense, con la exposición y análisis de la disposición y formato del texto latino de la interlineal de Proverbios, objeto del estudio. A ello sigue la exposición de la pervivencia e influencia que esta traducción latina interlineal tuvo en los siglos XVI y XVII. A continuación sigue un exhaustivo estudio filológico del texto latino como *interpretatio* del texto griego de la que, como acertadamente señala, no se trataba de una nueva versión bíblica, no es un *tertium comparatum* entre las versiones, sino un instrumento pedagógico que facilita y concreta el acceso a la versión de Septuaginta de Proverbios, sin intención teológica supletoria del texto hebreo, cuya *fidelis translatio* se creía el latín de Vulgata. En este minucioso análisis filológico, bajo los epígrafes de Juan de Vergara como *interpres vel orator* del texto griego —para exponer gradualmente la literalidad o no de la interlineal—analiza el trabajo interpretativo de Vergara sin obviar nada —señalando incluso elipsis y errores—, con una exposición sistemática de todo el texto latino en relación al texto fuente griego. Tras esto, como señala el autor, dado que los libros sapienciales griegos tienen una singularidad léxica, la presencia muy numerosa de hápax *legómena* griegos, absolutos o bíblicos, y el Libro de los Proverbios es el que mayor cantidad ofrece, García Juan estudia todos los presentes en el texto griego de la Complutense. Para su exposición los divide en hápax absolutos, bíblicos o quasi-hápax, y también añade los neologismos latinos acuñados por Vergara para su *interpretatio* de Proverbios. Para darle mayor claridad a su exposición, nuestro autor encabeza cada sección con una tabla en la que está incluida, para visión sinóptica y prospectiva, la pervivencia del trabajo de Vergara en la *Biblia Graeca et Latina* (1550) de Nicolaus Brylinger y en la *Biblia Políglota Regia* (1568-1572) que bajo la dirección de Benito Arias Montano fue impresa en Amberes por Cristóbal Plantino. Un novedoso, interesante y pormenorizado estudio léxico que suscribe la descripción de las interlineales que Francisco de Vergara, hermano de Juan, incluyó en el Prólogo de su *De Graecae linguae grammatica* publicada en Alcalá en 1537: *Habet*

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1063 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 397-402

vetus testamentum per scholae nostrae parentem multiplici lingua excusum, adiectis interlinealibus scholiis, quae voces Graecas totidem Latinis singillatim interpretantur. El último punto expositivo de la primera parte se ocupa del significado de la *interpretatio* latina interlineal en el contexto histórico cultural humanista, en el desarrollo de la polémica por el valor de la Vulgata latina iniciada por el humanismo y en la novedad editorial que fue la Biblia de Cisneros por la que la traducción latina interlineal permitía a cualquier estudioso percibir con más facilidad la sinfonía textual bíblica y también, por comparación, como nuestro autor asevera con palabras del propio Juan de Vergara: "la harta diferencia de lo griego a lo latino". La gran novedad de las traducciones interlineales, concluye con autoridad el autor, es su propia inclusión en la impresión junto al texto sagrado, en la *sacra pagina,* aún sabiendo que su rango es solo el de *interpretatio*, no el de *translatio*. Finaliza esta primera parte con la acertada conclusión general del trabajo: el esfuerzo editorial de la Políglota pretendía alejar toda sospecha del texto latino de la Biblia Vulgata, mas, por el uso de todas las novedades filológicas para este fin, también se convirtió en instrumento primordial para una nueva época, un mundo moderno en el que un nuevo teólogo (más expositivo que especulativo, según el espíritu erasmita del momento) pudiera respecto del texto bíblico: *et in tutis tutior esse locis*. Creo que García Juan consigue sacar a luz con su quehacer secretos escondidos en un trabajo soslayado por siglos que tuvo como fin pedagógico clarificar y concretar el texto griego de Proverbios para contribuir a reavivar con luz trilingüe la teología cristiana.

En la segunda parte del ensayo encontramos la edición y traducción al español de la interlineal estudiada. En edición bilingüe aparece en las páginas pares el texto latino y en las impares la traducción al español acompañada de abundantes notas lingüísticas, filológicas, teológicas y de *realia,* tomadas de los comentarios antiguos y modernos al Libro de los Proverbios. Se trata de un trabajo científico y riguroso cuyo resultado es realmente rico y cuidado, propio de un filólogo clásico que traduce con la mayor literalidad al español para que su traducción sirva también de puente para adentrarse en el fascinante mundo de la comparación textual. Al texto bíblico

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1063

siguen dos índices. El primero contiene las equivalencias latín-griego, constituye casi un esbozo de una gramática de traducción, con acopio de todos los versículos en los que aparece un lema latino con sus equivalencias griegas respectivas, que como ya señalaron los Complutenses al elaborar los subsidios del volumen 6 de la Políglota: *et quod omnium operosissimum fuit*. El segundo índice contiene las equivalencias griego-latín. Y tras los índices encontramos una abundante bibliografía tripartita: fuentes, instrumentos de trabajo y bibliografía secundaria. A esta siguen cuatro apéndices que ponen fin al trabajo. El primero de ellos trata de suplir la ausencia del texto griego complutense de Proverbios con la exposición, en tabla sinóptica, de las variantes textuales entre el texto complutense y el de la edición de Septuaginta de Rahlfs-Hanhart de 2006; además a estas se incorporan las lecturas textuales del redivivo manuscrito 22 del catálogo Villa-Amil de la Universidad Complutense de Madrid, que perteneció al Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá y que es una copia incompleta del manuscrito 68 de la Biblioteca Marciana de Venecia que procedía del legado del cardenal Besarión, aportación importante e innovadora porque fue fuente textual para la edición complutense. El segundo apéndice suple la edición del texto latino de Vulgata de la Políglota con la exposición de sus variantes textuales en relación al texto de latino de la edición crítica de Vulgata de Roma de 1957. En el tercero se exponen todas las lecturas variantes entre el texto de la interlineal latina publicado en Alcalá (1514-1517) y el de nuestra interlineal publicado en la Biblia Políglota Regia (1568-1572), con lo que se advierte la reedición revisada por los teólogos lovanienses para Arias Montano de los textos alcalaínos. El último de los apéndices expone las equivalencias latinas de las formas verbales griegas que aparecen en la edición bilingüe de los *Erotemata* de Manuel Crisoloras que Demetrio Ducas, maestro y colega de Juan de Vergara en la Academia Complutense, publicó en Alcalá en 1514 para poder ejercer su labor docente en la Universidad del cardenal.

De suyo considero que lo expuesto nos sitúa ante un campo de investigación inexplorado en el que casi todo merecería comentario y juicio, ejemplos y alabanzas,

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1063 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 397-402

discrepancias y disconformidades, imposibles por mor de brevedad. Todo ha sido analizado, explicado, desarrollado… con detalle. Ciertamente el autor reúne todas las cualidades necesarias para enfrentarse, en su condición de filólogo clásico y por su conocimiento profundo de las Ciencias Religiosas, a esta ambiciosa tarea. El trabajo comienza y se desarrolla entero con una solidez que nos introduce y adentra en su objeto de estudio, hasta poder paladear el trabajo de Juan de Vergara, y a la vez con erudición continua aporta los datos históricos, teológicos y culturales que bien compaginados con un exhaustivo trabajo filológico, nos sirven para conocer y valorar este alarde de saber humanista que fue la obra del cardenal Cisneros. El autor ha logrado que el manantial de la Políglota de Alcalá siga borboteando y nos admire como filólogos, pues como expresó sobre la Biblia Políglota Complutense Juan de Vergara en pentámetro con el que encabeza el autor el prólogo: *Lector… nil par huic operi quod referatur habes.* El trabajo es la obra excelente de un filólogo clásico ambidextro, de un artesano minucioso que ha aplicado con éxito sus artes en un campo de investigación multidisplicinar, todavía incunable, con el que nos remite al gran ideal humanista del *homo trilinguis* y al ideal erasmiano del teólogo *grammaticus*.

Estoy segura de que será acogido con gran interés y provecho por investigadores de diversos campos este trabajo, por el que podrán saborear en la excelente traducción de García Juan el ámbito primordial de interés del primer humanismo, la filología bíblica, y conocer en profundidad el *Libro de los Proverbios*. Por todo ello parece sensato esperar un nuevo trabajo sobre otra traducción latina interlineal de los LXX en la *Biblia Políglota Complutense* de José Francisco García Juan.

Francisca Moya del Baño
Universidad de Murcia
Murcia, España
fmoya@um.es
https://orcid.org/0000-0002-1375-1749

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1063

Serafín Béjar, *Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios* (Presencia Teológica 312), Santander, Sal Terrae, 2024, 383 pp. 26,60 €. ISBN 978-84-293-3194-3.

El lector encontrará en *Cristología y donación*, del profesor S. Béjar, una interesante y actual lectura fenomenológica de la cristología, sólidamente construida sobre un buen fundamento bibliográfico. En el prefacio se explica con bastante claridad la intención de la obra: los desplazamientos que caracterizan el pensamiento contemporáneo (del ser al aparecer, del sujeto constituyente al sujeto constituido, de la verdad como esencia a la verdad como desvelación, del predominio de lo espiritual al predominio de lo carnal, de una visión apática de Dios a una comprensión *patética*) justifican la apertura de la teología a la fenomenología y el intento de expresar con categorías fenomenológicas las principales afirmaciones teológicas. Por eso, en *Cristología y donación* se realiza "una trasposición de los moldes propios de esta fenomenología de la donación a los contenidos fundamentales de la cristología" (p. 15), tomando como punto de apoyo para este encuentro la categoría fenomenológica de "donación".

Después del prólogo, siguen once capítulos y un epílogo en los que la lectura fenomenológica viene a complementar una lograda síntesis de las principales adquisiciones académicas en el ámbito de la cristología. Aunque el libro no está dividido en partes, pueden distinguirse dos: una primera, en la que esta lectura sigue el esquema del ciclo de la donación descrito por J. L. Marion, a saber: donación, donador, don y donatario (hasta el capítulo 5), y una segunda, en la que se complementa la síntesis teológica con aportaciones de la fenomenología.

Antes de entrar de lleno en el diálogo cristología-fenomenología, el autor sintetiza en el capítulo primero las principales claves de la investigación histórica sobre Jesús, que constituyen una de las preguntas esenciales de la cristología contemporánea. Los estudiantes de cristología encontrarán en estas páginas un excelente resumen de la conocida como búsqueda del Jesús histórico, aunque el objetivo de este primer capítulo es mostrar que es imposible separar la narración de los acontecimientos de la interpretación que les da sentido, lo

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1064 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 403-407

que conduce a la pregunta por la credibilidad de las interpretaciones. Es lógico que la obra se abra con estas reflexiones introductorias, puesto que lo que se va a proponer, en definitiva, es una interpretación de la narración evangélica con la ayuda de los conceptos fenomenológicos.

El capítulo segundo tiene también carácter introductorio. En él, con la ayuda del concepto fenomenológico de *deuda* (la existencia como deuda en M. Heidegger o en W. Benjamin) se explican la religiosidad propia del Antiguo Testamento y las instituciones del Templo y la Ley. En esta clave habría que entender la llamada del Bautista a la conversión: "la lógica de la deuda otorga un protagonismo destacable al ser humano. El Dios de la retribución deposita toda la carga de responsabilidad en los hombros del ser humano y en su capacidad de actuación" (pp. 75-76). El protagonismo de la deuda en la predicación del Bautista hace que resalte aún más la novedad de Jesús, caracterizada por la oferta de la salvación como donación.

El capítulo tercero, titulado "El Reino", da cuenta ampliamente de lo que pretende este estudio. En la categoría fenomenológica de "donación" se encuentra una plantilla para comprender adecuadamente la predicación del Reino en toda su amplitud: "la convicción de que hay una realidad que se nos otorga como regalo, más allá de nosotros y de nuestros méritos para conseguirla, aparece de modo reseñable en la predicación de Jesús" (p. 98). El concepto de donación sirve también al autor para estudiar la inclusión de la pneumatología en la cristología: la distinción fenomenológica entre donación y don permite comprender en su unidad y distinción la presencia de Jesús como don y la acción del Espíritu como donación.

El capítulo cuarto se dedica a la consideración del donante, que es el Padre. Se ofrece una síntesis de las afirmaciones más asumidas sobre la paternidad de Dios y su manifestación en las parábolas y en la oración de Jesús. Para el autor, la comprensión cristiana de Dios queda mejor justificada con un tratamiento fenomenológico: "una fenomenología esencialista tiene serias dificultades para dar razón de una de las características fundamentales de Dios: la retracción. La fenomenología de la donación ayuda a expresar de un modo más decidido

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1064

la dinámica misma de la revelación, que, por definición, nos habla de un juego de manifestación y ocultamiento, de presencia y ausencia, de donación en la retracción de la misma" (pp. 108-109). Esta comprensión se conecta con la reflexión sobre la libertad divina y sobre el *ágape* como recepción y simultáneamente posibilidad de donación.

En el capítulo quinto se estudia la condición filial de Jesús con la ayuda del concepto fenomenológico de "fenómeno saturado": se pone de manifiesto así que las dificultades que los contemporáneos de Jesús encontraron para describir su identidad con los títulos que tenían a su disposición (Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre) se debían a que, en su manifestación en la carne, Jesús desbordaba las expectativas del judaísmo. En su revelación, Jesús cumple las condiciones de los fenómenos saturados: imprevisibilidad, no iteración y carácter absoluto. El último apartado del capítulo quinto se refiere a la figura del donatario, esto es, el ser humano capaz de recibir el don de Dios y al mismo tiempo incapaz de dar una contrapartida; se estudian las posibles figuras del donatario, que son el ingrato, el enemigo, el anónimo y, finalmente y sobre todo, el adonado, capacitado por la donación para entrar en la dinámica del don.

Con el capítulo cinco se cierra una especie de primera parte en la que se ha utilizado el ciclo de la donación como guía de lectura de la cristología. A partir del capítulo seis se profundiza en la comprensión de algunos elementos cristológicos con categorías fenomenológicas. En primer lugar, se reflexiona sobre la muerte de Jesús en cuanto acontecimiento del Padre, en virtud de la dinámica de la donación (aunque el autor señala que hay que evitar el peligro de comprender la donación como categoría totalizante que sirviera para justificar el mal, p. 209). Después, la resurrección de Jesús (cap. 7) como fenómeno de revelación, esto es, como "fenómeno saturado de segundo grado" (p. 247). En tercer lugar, la comprensión de la redención desde la categoría de deuda para abrirla a una comprensión de mayor gratuidad (cap. 8). En cuarto lugar, en el capítulo 9 se estudia la confesión de fe de los primeros cristianos y su evolución en los primeros siglos, hasta llegar a los primeros concilios, y se propone la figura del adonado como posible actualización del dogma de Calcedonia, pues explica la conexión

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1064 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 403-407

persona-naturaleza desde la donación recibida, que capacita a su vez para una mayor donación (pp. 312-314). Por último, se utilizan también categorías fenomenológicas para iluminar la libertad de Jesús (cap. 10) y la omnipotencia de Dios y la cuestión del poder (cap. 11).

La actualidad del diálogo fenomenología-cristología tratado en esta obra es indudable. A este esfuerzo por mostrar la interesante apertura de la cristología a la fenomenología se añade el mérito de presentar una síntesis de los grandes axiomas de la cristología contemporánea (lo que, como ya se ha dicho, será de gran utilidad para los estudiantes), de manera que los grandes temas de la cristología contemporánea son resumidos y presentados en una perspectiva que busca ser más integradora, pues busca una lectura nueva de la cristología desde los conceptos fenomenológicos. No existe otro modo de hacer teología que no sea en diálogo con la filosofía de cada tiempo, a la que la fe también contribuye con sus propias aportaciones (cf. pp. 55-56, 96, 208-209). Al final, solo Cristo puede ofrecer la respuesta a la pregunta que viene planteada con la misma existencia humana (cf. p. 170).

Es también muy sugerente la original manera de integrar cristología y pneumatología con la ayuda del concepto "pliegue de la donación" de Marion: "la donación, con su carácter inaparente, permite la aparición de un don. La donación no es lo dado, ya que se retira en ello (…). La donación posibilita la aparición, deja ante nuestros ojos el don, y el don debería finalmente remitirnos de nuevo a la donación" (p. 104). La donación es imagen de la acción del Espíritu que posibilita el don del Hijo encarnado que nos salva.

Más difícil es dirimir la cuestión de la suficiencia de una cristología fenomenológica para explicar la novedad cristiana, sin recurrir a una cristología metafísica (cf. pp. 108-109, 316-317). La pregunta queda abierta. Está aún por ver si metafísica y fenomenología son dos paradigmas alternativos, o si pueden integrarse de algún modo. En cualquier caso, parece que aún no es posible decir que la apertura de la cristología a la fenomenología pueda sustituir a una reflexión metafísica, admitiendo siempre que esta debe moldearse (y hasta reinventarse) desde la revelación.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1064

Se ha dicho que una cristología fenomenológica permite "dar carne" a una cristología metafísica, a partir del estudio de las vivencias de Cristo (Tilliette), su conciencia y sus sentidos (Pagazzi), por ejemplo, que también podrían ser objeto de atención de una perspectiva fenomenológica. Por eso, resulta muy ilusionante el estudio que el autor promete como segunda parte de esta obra, un acercamiento a la manifestación del Hijo en la carne que él denomina "sarcología", y que será al menos tan interesante como *Cristología y donación*.

Juan Serna Cruz
Instituto de Teología Beato N. Estenaga de Ciudad Real
Ciudad Real, España
juan.sernacruz@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3430-5684

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1064 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 403-407

Jesús Girón – Ricardo Lázaro – Fernando Ramón, *Me amó y se entregó por mí (Gal 2,20). Libro homenaje a Juan Miguel Díaz Rodelas* (Presencia Teológica 313), Santander, Sal Terrae, 2024, 872 pp. 39,90 €. ISBN 978-84-293-3175-2.

Este volumen no debería existir todavía. Al menos no debería haberse publicado como homenaje póstumo, sino en ocasión del 70º aniversario del nacimiento de Juan Miguel Díaz Rodelas (este era el primer objetivo de los editores de la obra). La muerte del renombrado profesor fue trágica e inesperada, dejando un vacío en el corazón de sus conocidos y un hueco entre los expertos en Biblia, tanto en ámbito español como internacional. De esa falta dan testimonio las ocho descripciones que diferentes personas realizan bajo el epígrafe "unas palabras de presentación" y que sirven como una primera introducción —podríamos describir como sentimental— a la obra. Se reflejan en cada página las diferentes dimensiones de la vida y obra del homenajeado (sacerdote, exégeta, creyente, académico, canónigo…) y el buen impacto que su presencia, trabajo y tesón causaban en los que se relacionaban con él. Según se repite en muchos de estos testimonios Juan Miguel era un gran amigo de los suyos, gozaba de una alta capacidad de empatía, ningún miedo al trabajo y un fuerte amor por la Iglesia. Tanto personas como instituciones con las que el profesor tenía una conexión han dejado una prueba tanto de su estupefacción ante el fallecimiento como de la gratitud ante la figura de aquel a quien este libro quiere honrar. Quizá por esta razón se ha elegido la conocidísima cita de Gal 2,20 para servir de título a la voluminosa obra: "me amó y se entregó por mí"; como un reconocimiento de la entrega del profesor Díaz Rodelas en todos los ámbitos de su existencia.

Después de la introducción de los editores, Juan Antonio Martínez Camino presenta en un primer artículo científico —"Juan Miguel Díaz Rodelas. *In Memoriam*"— al profesor valenciano de origen tinerfeño en una semblanza biográfica, pero también académica. Es a partir de este punto en el que el volumen coge vuelo y se abre a cuarenta aportaciones de diversos expertos, tanto biblistas como teólogos y filósofos. El equipo encargado de la edición de la obra ha planteado una estructura

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1065

tripartita que sostenga y disponga de manera coherente los diversos artículos que la componen. La primera parte se titula "El Antiguo Testamento en el origen de la historia", y cuenta con diez contribuciones de autores altamente reconocidos en el ámbito de la exégesis veterotestamentaria. Desde un estudio de los nombres de lugares en el libro de Génesis hasta el influjo del Deuteronomio en Ben Sira, pasando por un análisis de Is 5,11-17 a nivel político y teológico, en estas primeras páginas podemos encontrar tanto las últimas tendencias en interpretación de los textos (por ejemplo, la intertextualidad), como análisis más tradicionales, sin que esta palabra quiera restar un ápice de calidad a este tipo de estudios. Una lectura atenta muestra que no solo existe análisis exegético, sino también reflexión teológica. En esta recensión, como es comprensible, no se puede entrar al detalle de cada artículo, debido al gran número y a la heterogeneidad de sus contenidos. La segunda parte lleva como título "El Nuevo Testamento como cumplimiento de las promesas". Los dieciséis aportes que la forman siguen la misma línea que los de la primera parte, a nivel de calidad, metodología y naturaleza. Los y las exégetas que colaboran son de conocido prestigio, y afrontan tanto textos concretos (Rom 8, Mt 5,13-16 por poner dos ejemplos) como temáticas tan interesantes como la resurrección, el antijudaísmo o el sentido cristológico de la fiesta de las Tiendas en el evangelio de Juan. También se cuenta con aportaciones a nivel histórico y de crítica textual. Aunque estas dos primeras partes son, como ya se ha apuntado, bastante heterogéneas, los artículos al menos pueden agruparse bajo los epígrafes empleados (Antiguo y Nuevo Testamento). La tercera parte, por su lado, necesita un título amplio para acoger las catorce aportaciones que la componen. Por eso los editores, sabiamente, la presentan como "Teología, filosofía, historia… Reflexiones en torno a la Palabra". Aunque algunas contribuciones están más cerca de la reflexión acerca de la Sagrada Escritura, a tratar asuntos como la liturgia de la Palabra, los sentidos de la Escritura o de las traducciones y empleo de la misma por diversos personajes de la Historia… otras encajarían en un apartado de teología sistemática o dogmática, ya que no guardan una relación directísima con los textos sagrados. Esta realidad, sin embargo, ni resta consistencia al amplísimo volumen

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1065 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 408-410

ni valor a los estudios en concreto. En general, Juan Miguel Díaz Rodelas recibe con esta gigantesca obra un homenaje merecidísimo, que quiso ser en vida, pero que desafortunadamente ha debido ser póstumo. Sus compañeros de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer (UCV) —de donde salen gran parte de los colaboradores en el libro— pueden estar orgullosos del fruto que presentan para honrar al profesor canario. Contar, además, con la prestigiosa editorial Sal Terrae y su encaje en la colección Presencia Teológica es un punto a favor, tanto en la difusión del volumen con en la seguridad de la calidad física y de contenido.

Para el final, dos apuntes: en primer lugar, entre los aportes encontramos dos en idiomas extranjeros (francés e italiano), como muestra de la amplia red de relaciones que el homenajeado había creado desde su época de estudiante en Alemania y Roma hasta el momento en el que fue nombrado miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Por último, los editores cuentan que existía una colaboración más, por parte del profesor Santiago del Cura Elena (titulada "Relación entre el Dios de la Biblia y el Dios de las formulaciones dogmáticas") que, lamentablemente, no ha podido incluirse, ya que el autor falleció durante el proceso de redacción. Asimismo, dos de los artículos incluidos en la publicación fueron recibidos por los editores poco tiempo antes del fallecimiento de sus creadores: Francisco Pérez Herrero (de la Facultad de Teología del Norte de España, sede de Burgos) y Antonio Rodríguez Carmona (de la Facultad de Teología de Granada). Valga también esa obra como homenaje, aunque esperamos que lo reciban también de manera individual, como su valía merece. En resumen, una obra que recoge un gran número de aportaciones, fundamentalmente de ámbito exegético y bíblico, de gran calidad tanto por la temática como por la capacidad de los autores, que surge como homenaje a una persona que ha dejado huella en la historia de la investigación y enseñanza bíblicas.

Emilio López Navas
Centro Superior de Estudios Teológicos
Málaga, España
emilio.lopez@diocesismalaga.es
https://orcid.org/0000-0002-3943-6974

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1065

Juan José Pérez-Soba, *La caridad. El camino mejor en la amistad con Cristo* (Colección Virtudes 2), Madrid, Didaskalos, 2024, 299 pp. 22 €. ISBN 978-84-19431-27-1.

El doctor Juan José Pérez-Soba Diez del Corral es catedrático en la Facultad de Teología de la Universidad san Dámaso de Madrid y autor de numerosos libros y artículos sobre temas relacionados con el amor humano, la teología del matrimonio, la familia… Es, sin duda alguna, una autoridad en el campo de la teología moral. Ya desde su tesis doctoral el tema del amor ha estado en la base de sus intereses. Durante los años de su fecundo magisterio en diversas universidades ha escrito copiosamente sobre este relevante argumento. Entre sus brillantes consideraciones y propuestas merecen destacarse dos significativos volúmenes, publicados casi como dos partes de una misma obra: *El amor. Introducción a un misterio* (Madrid, BAC, 2011) y *Creer en el amor. Un modo teológico de conocimiento* (Madrid, BAC, 2014). Son solamente un botón de muestra para comprender que con el presente trabajo nos hallamos ante una monografía de madurez, preparada por una serie de atinados estudios que han permitido al autor profundizar con esmero y meticulosidad sobre una cuestión de tanto calado como la virtud de la caridad.

El volumen que nos ocupa se estructura en seis capítulos con una introducción y una conclusión. La introducción pretende rescatar un horizonte teológico que ponga el amor en el centro (pp. 11-26). Sin embargo, ésta no ha sido la tónica general de la teología en los últimos decenios. Pérez-Soba bosqueja, por el contrario, una teología que parte de la experiencia del amor. Más en concreto, su pensamiento arranca del encuentro con Cristo, porque sólo desde Él se puede hablar con propiedad de la caridad cristiana, del amor entregado por Dios. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una idea, sino por el encuentro con Cristo, nos repite convencido nuestro autor, parafraseando *Deus Caritas Est*, 1. En este sentido, la propuesta del autor asume como eje el "seguimiento de Cristo", esa relación personal que no se puede sustituir por nada, y que debe ser la médula de todo esfuerzo por pensar la fe, por aclararnos el marco de la fe. Este libro nos invita, pues,

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1066 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 411-414

a tomar el "mirar a Cristo" como hermenéutica de la teología moral y de la contextura de una vida virtuosa. Para roturar con esperanza nuestro camino hay que tener "fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe, Jesús" (Heb 12,2).

El capítulo primero se titula "El camino mejor: la revelación de un amor" (pp. 27-88). En estas páginas el autor, siguiendo el famoso himno de la primera carta de san Pablo a los Corintios (13,1-13), trata de explicar que comprender la caridad exige entrar en una lógica nueva, la lógica del "don", que no es la del "poseer" y "abarcar", sino la del recibir y darse. Se hace necesario por ello un camino. Ese camino parte del Amor originario, del "haber sido amados": soy amado, luego existo. Frente a la interpretación romántica de la experiencia amorosa, Pérez-Soba nos quiere hacer caer en la cuenta de la importancia de la "fe en el amor", de la solidez de una experiencia sobre la que se puede construir una vida. Esto es así porque el amor se cimienta en una presencia, en una presencia personal, no en una idea o un sentimiento. Naturalmente, la senda de este amor es exigente y pide una purificación: "un camino de purificación en el amor que nos muestra el amado" (p. 58). Ese camino debe llevar a transformar, porque el amor es transformativo, al hombre de forma que pueda entrar en la alianza, en el "Dios de la alianza". El autor nos propone así recorrer "un itinerario muy hermoso, con pasos exigentes; pero reveladores de un amor donado y que nos transforma en un dinamismo creciente" (p. 84).

El capítulo segundo se titula "Amor a Dios y amor al prójimo. El amor de Jesucristo" (pp. 89-150). El Señor en los evangelios señala estos dos preceptos como el "mandamiento central" de la ley. Y luego las tradiciones paulina y joánica desarrollan esta perspectiva, pero, ¿cómo se conjugan ambas vertientes? ¿Cómo comprender el mandato del amor? ¿Se puede mandar el amor? Y también, ¿se debe amar a todo prójimo de igual manera? ¿Hay alguna prioridad en la forma del amor a los padres, por ejemplo? A partir de lo sembrado en el capítulo anterior, Pérez-Soba puede ahora responder a estas preguntas con solvencia. Parte para ello de que el amor es integrativo y no dialéctico, de que es una respuesta y un camino y, sobre todo, de que, como amor cristiano, es el mismo amor de Jesucristo en nosotros. El tema del "amor a los enemigos" queda también enfocado en

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1066

este capítulo desde una perspectiva integral, de modo que se puede seguir afirmando que el amor más grande es el que se da entre los amigos, aunque el amor a los enemigos sea un signo más visible de caridad, en la medida en que busca hacer amigo al enemigo (cfr. pp. 146-149).

El capítulo tercero es "*¿Agape versus Eros*? La integración humana del amor y la unidad de vida" (pp. 151-189). El autor se embarca aquí en la clarificación de un punto suscitado desde antiguo entre la dinámica griega del *eros* y la dinámica cristiana del *agape*. ¿Hay contradicción entre los dos o es posible una línea de entendimiento? Es sabida la respuesta que dio Anders Nygren a esta pregunta, exacerbando la distancia entre ambos modos de amar. Pérez-Soba consigue acercarnos a una integración en la que, al mismo tiempo, se percibe la novedad del amor cristiano, del *agape* revelado.

El cuarto capítulo se titula "El amor como don, la fuente que salta hasta la vida eterna: «Si conocieras el don de Dios»" (pp. 191-224). ¿Puede ser el amor "interesado" o hay que pensar, más bien, que no busca nada, que no tiene "intereses"? El problema se plantea en la dinámica del don y su gratuidad. Pérez-Soba nos acerca a una respuesta con inteligencia, partiendo de los resultados obtenidos en los capítulos anteriores, sin negar la importancia del "bien" dentro de la dinámica del don, ni caer en una respuesta del puro interés en la relación. Finalmente el capítulo desemboca en el tema del "perdón", que es el don por antonomasia, el don gratuito y gracioso por excelencia.

"La caridad, madre y forma de las virtudes, genera el orden de nuestras acciones" (pp. 225-263) es el título del quinto capítulo. El autor aclara aquí el estatuto de la "caridad" como virtud. En el último capítulo, "La eucaristía, sacramento de caridad, fuente de santidad para los diversos estados de vida en la Iglesia" (pp. 265-290), nos situamos en la misma fuente de la vida de caridad, en la fuente eucarística, que hace concreto el don del amor, que lo hace sacramental, como vida y presencia de Cristo.

La conclusión que ofrece el libro no es un resumen, sino, más bien, una proyección hacia delante: "Permanecer en la caridad" (pp. 291-299), como tratando de indicar la vida que surge de todo lo que se ha ido aportando en el recorrido.

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1066 ISIDORIANUM 33/2 (2024) 411-414

En definitiva, estamos ante una obra de denso contenido, minuciosamente vertebrada y cuyos razonamientos hacen que no sea apta para un lector no introducido ya en los temas de los que trata. La aportación del autor es ciertamente valiosa, bien fundamentada con enjundiosos recursos literarios, filosóficos y teológicos, puestos en juego con originalidad y de manera elocuente, erudita y sólida. El resultado de todo el esfuerzo intelectual realizado por el profesor Pérez-Soba en su exposición es altamente encomiable. Más aún, nos parece importante y decisivo en el ámbito de la teología moral, disciplina que frecuentemente se ha alejado del tema del amor y no ha comprendido la envergadura que tiene en todo planteamiento teológico y espiritual. Con todo, repito, es un texto arduo por la cantidad de referencias y porque el periplo propuesto por el autor no es lineal, sino que se despliega en círculos concéntricos. Con ello, sin duda, se consigue una mayor belleza en el desarrollo, pero a la vez se complica un tanto la comprensión del hilo conductor de los enunciados. Esa dificultad, lejos de arredrar al lector, ha de llevarlo a una acción de gracias por esta espléndida publicación. Gratitud que ha de extenderse a la editorial *Didaskalos,* que ha acertado plenamente incorporando a su nutrido catálogo un estudio tan serio como éste, que saca a la luz una visión en la que la caridad tiene la primacía en el hontanar y el fin de toda la moral cristiana, indicando de este modo que la misma "no puede proponerse sólo bajo la categoría de precepto" (*Veritatis splendor*, n. 23). Compete ahora a nosotros, con pujanza urgente, el quehacer de testimoniar dicha caridad. Se cumplirá así el anhelo del papa Benedicto XVI: "El mundo espera el testimonio del amor cristiano que está inspirado en la fe. En nuestro mundo, tantas veces tan oscuro, con este amor brilla la luz de Dios" (Benedetto XVI, *Presentazione della "Deus Caritas Est" scritta dal papa per il numero 6/2006 della rivista "Famiglia Cristiana"*, 31 gennaio 2006).

Fernando Chica Arellano
Misión Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
Roma, Italia
arellano@libero.it
https://orcid.org/0000-00018413-5890

ISSN: 1131-7027 ISSN-e: 2660-7743
https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1066

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Indicaciones generales

La revista ***Isidorianum*** es una publicación semestral (julio y diciembre) de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Acepta estudios de temática teológica, filosófica e histórica, también humanística, siempre que guarden relación con la presencia cultural del cristianismo o el fenómeno religioso en el sur de España.

Los trabajos (artículos, notas, recensiones o boletines bibliográficos) deberán ser inéditos, no habiendo sido publicados en castellano o en otra lengua, ni en parte ni al completo; ni tampoco podrán estar pendientes de publicación parcial o total en otro medio. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razón de su interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original.

Los autores cederán a título gratuito los derechos a ***Isidorianum***. Deberán citar la revista en cualquier reproducción parcial o total de su trabajo. El autor podrá difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original.

Publicación de artículos y notas

Recepción de manuscritos

Los artículos se enviarán al correo-e isidorianum@sanisidoro.net en formato Word o RTF, adjuntando tres archivos:

— Un archivo titulado "artículo completo + apellidos del autor", que incluirá título, nombre y apellidos del autor, institución a la que pertenece, dirección del correo electrónico, resumen en castellano e inglés (abstract), palabras clave en castellano e inglés (keywords) y cuerpo del trabajo. Es conveniente que el texto sea enviado siguiendo la siguiente plantilla.

— Otro archivo titulado "artículo revisión", que solo contendrá el título, los resúmenes, las palabras clave y el cuerpo del trabajo. Se suprimirán notas autobiográficas o agradecimientos que puedan revelar la autoría del manuscrito a los evaluadores. El autor se hace responsable de que este archivo informático no contenga ninguna información personal.

— Se adjuntará un tercer archivo titulado "compromiso + apellidos del autor" que contendrá una carta escaneada en la que el autor se responsabiliza de la autoría y se compromete con las condiciones legales de nuestra publicación. Se adjunta un modelo para facilitar la elaboración de dicho compromiso con la revista.

El equipo editorial acusará recibo de la llegada de los originales y comunicará al autor si su estudio es admitido o no para la revisión en un plazo máximo de tres meses.

Presentación de manuscritos

La revista acoge estudios en castellano, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.[1] Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; las notas, de 7.500 palabras.

---

[1] Es importante que en el documento Word el idioma del texto coincida (si es castellano, que el idioma sea castellano; si una cita se cambia al inglés, que se cambie también en el idioma del procesador de texto) para que la partición de palabras sea correcta.

Todo artículo deberá contener el título (lengua original e inglés); el nombre y el apellido de su/s autor/es, la institución a la que pertenece (Universidad, centro de investigación, etc.), dirección postal y de correo electrónico; el resumen —en torno a 100 palabras— en castellano y en inglés; las palabras clave en castellano y en inglés (tres como mínimo); y el cuerpo del texto, en la lengua original. En el caso de que se incluyan agradecimientos o reconocimientos se citará con un asterisco a modo de nota del pie en la primera página del cuerpo de texto.

En cuanto al tipo y tamaño de letra, interlineado y demás cuestiones de la maquetación del artículo, se adjunta una plantilla explicativa.

En cuanto a la citación de otros autores u obras, los textos deberán ser citados en la lengua original en la que fue publicado, pudiéndose añadir una traducción a continuación entre paréntesis, si el autor lo cree oportuno. Si el texto es superior a tres líneas, se situará en un párrafo aparte, tal y como aparece en la plantilla.

En caso de que los manuscritos contengan textos en hebreo, siríaco o griego, estos deberán ser escrito con el mismo tipo de letra utilizando fuentes Unicode. Para activar los teclados correspondientes y las instrucciones sobre su uso pueden consultarle los manuales disponibles en internet. Por ejemplo, <http://www.clasicasusal.es/portal_recursos/index.php/escribir-griego-latin-etc/500-teclear-griego-en-windows>. Para el hebreo, <http://guindo.pntic.mec.es/jmag0042/Escribir_HEBREO.pdf>.

Proceso de evaluación

Cuando la revista reciba un nuevo artículo, el editor hará una primera valoración del manuscrito acerca de su pertinencia, calidad y si cumple las normas de publicación de nuestra revista. A continuación, enviará el manuscrito a dos expertos en la materia, que realizarán una evaluación anónima, siguiendo el método del doble ciego. La revista se compromete a responder en el plazo de tres meses. A partir de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su publicación. Se enviará al autor los comentarios de los evaluadores anónimos, en caso de que existan, para la mejora o corrección del manuscrito. Tras su revisión, el autor recibirá las galeradas del artículo, con el fin de que corrija errores tipográficos. En este paso del proceso, el autor ya no podrá hacer modificaciones sustanciales del texto. El autor recibirá un ejemplar gratuito del volumen y el artículo en pdf.

Recensiones

La revista ***Isidorianum*** también publica recensiones de obras teológicas, filosóficas, históricas y humanísticas, que consistirán en una presentación global y una evaluación crítica del trabajo reseñado. La mayor parte de recensiones proceden de los libros recibidos a tal fin, pero también se acogerán recensiones externas. Su extensión no deberá ser superior a 2.000 palabras. En el encabezamiento aparecerá la cita completa del libro. Ejemplo:

José Luis Sicre, *Jueces* (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT), Estella, Verbo Divino, 2018, 608 pp., 50 euros.

A continuación, en el cuerpo de la recensión, se incluirá una descripción del contenido y una valoración crítica de los diversos aspectos de la obra. Finalmente, el autor de la recensión incluirá su nombre y apellidos y, opcionalmente, su email.

Anexo: Cuestiones editoriales

Cursivas, comillas, paréntesis

Para resaltar una palabra o expresión, no se usarán las comillas, sino la letra *cursiva*. Cuando un signo de puntuación acompañe a la cursiva, también aparecerá en cursiva. Ejemplo: (*Cristo*) [incorrecto] / ***(Cristo)*** [correcto]. No se empleará la cursiva para las citas de textos de otros autores, que deberán ir en letra redonda.

Se emplearán las comillas para las citas literales. Se usará en primer lugar las comillas altas o inglesas (“”). Si se incluye una cita dentro de otra cita, este será el orden de comillas: “« ‘ ’ »”. Ejemplo: “¿Por qué quebrantáis vosotros el mandato de Dios en nombre de vuestra tradición? Pues Dios dijo: “Honra al padre y a la madre“ [...] Pero vosotros decís: “Si uno dice al padre o a la madre: ‘Los bienes con que podría ayudarte son ofrenda sagrada’, ya no tiene que honrar a su padre o a su madre»“ (Mt 15,4-6).

Si en una cita se omite una parte del texto, se indicará con tres puntos entre corchetes: [...]. Ejemplo:«Aquel día comenzó una gran persecución en Jerusalén [...] A Esteban le recogieron algunos varones piadosos e hicieron sobre él gran luto» (Hch 8,1-2). También se usarán los corchetes dentro de unos paréntesis. Ejemplo: “Según I. Iglesias, «la conversión, como la fe, llega siempre como una invitación»“ (*La alegría de la conversión* [1997] 19).

Para incluir una aparte en el texto, se usará el guion largo (—), que posee una función similar a los paréntesis. Ejemplo: “Pues, para que veáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados —entonces dice al paralítico—: «Ponte en pie, coge tu camilla y vete a tu casa»“ (Mt 9,6).

Referencias y citas bibliográficas

El autor deberá citar siempre del mismo modo. Como norma habitual, no se incluirá la bibliografía al final del artículo: se citará en el pie de página de manera extensa el artículo la primera vez que se mencione, y de manera reducida, sucesivamente. Si en una nota se incluyen varias citas, estas se separarán por punto y coma. Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se antepone “cf.”.

— ***Libros completos.*** Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra —y el subtítulo, si lo tiene— en cursiva. Si lo tiene, seguidamente se aduce el número del volumen en números romanos precedidos de la abreviatura “vol.”. Si la obra pertenece a una colección, se añade el nombre de la colección y el número del volumen en números arábigos. Antes del paréntesis no hay que poner comas. Finalmente, se menciona la ciudad de la edición (en la lengua original de la edición), la editorial y el año de la edición, separados por comas. Si se especifica el número de páginas citado, este viene al final. Aducimos algunos ejemplos:

  - o Jean-Nöel Aletti, *Saint Paul épître aux Éphésiens* (EtB 42), Paris, Gabalda, 2001, 45.

  - o José Luis Sánchez Noriega, *Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa*, Madrid, Tecnos,[2] 2002, 1-12.

  - o Hillel Newman, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006.

Referencia breve a un libro. La segunda vez que se cita un libro, se mencionarán los apellidos en versalitas, algunas palabras del título abreviado en cursiva, y la página que se cita.

- o Aletti, *Éphésiens*, 45.
- o Sánchez Noriega, *Crítica de la seducción mediática*, 1-12.
- o Newman, *Proximity to Power*.

— ***Artículos de revista***. Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título de la obra entre comillas voladas. Seguidamente se aduce el nombre de la revista en cursiva sin abreviar y el número. Se concluye con el año de la revista entre paréntesis y las páginas en cuestión. Aducimos algunos ejemplos:

- o Ninfa Watt, "Compartir sueños: qué pinta hoy el cine", *Misión Joven* 42 (2002) 1-6.
- o Birgit van der Lans – Jan N. Bremmer, "Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?", *Eirene* 53 (2017) 301-333.
- o Peter J. Achtemeier, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Enviroment of Late Western Antiquity", *Journal of Biblical literature* 109 (1990) 3.

Referencia breve a un artículo. Ejemplos:

- o Watt, "Compartir sueños", 1-6.
- o van der Lans – Bremmer, "Tacitus and the Persecution", 301-333.
- o Achtemeier, "Omne verbum sonat", 3.

— ***Cita de una obra editada***. En el caso en que la obra sea una miscelánea en la que uno o varios autores editar los artículos de varios autores, se procederá como en las citas de libros, y se añadirá tras la referencia a los autores entre paréntesis (ed. / eds.; coord. / coords., etc.), según los editores hayan puesto en la portada del libro. Ejemplo:

- o Eduardo Ferrer Albelda – Álvaro Pereira Delgado (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28) Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.

Referencia breve a una obra editada.

Ejemplo:

- o Ferrer Albelda – Pereira Delgado, *Los negocios de Plutón*, 163-186.

— ***Cita de un artículo que forma parte de una obra editada, o diccionario***. Se comienza con el nombre sin abreviar, seguido de los apellidos del autor en versalitas. A continuación, se incluye el título del artículo entre comillas voladas. Luego se incluye la preposición "en" (o bien, la preposición correlativa en las diferentes lenguas) y se cita la obra editada, según hemos referido arriba. Se termina con la cita de las páginas. Aducimos algunos ejemplos:

- o Francisco Juan Martínez Rojas, "Bienes en común, donantes y evergetas. La economía de la iglesia primitiva", en Eduardo Ferrer Albelda – Álvaro Pereira Delgado (eds.), *Los negocios de Plutón. La economía de los santuarios y templos en la Antigüedad* (Spal Monografías 28), Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2018, 163-186.
- o Jason Maston, "Enlivened Slaves: Paul's Christological Anthropology", in Jason Maston – Benjamin E. Reynolds (eds.), *Anthropology and New Testament Theology* (Library of New Testament Studies 529), London – New York, NY, 2018, 141-159.

Referencia breve a una obra editada.

Ejemplo:

- o Martínez Rojas, "Bienes en común", 163-186.

- o Maston, "Enlivened Slaves", 141-159.

— ***Cita de recurso informático***. Se citarán en modo análogo a las maneras anteriores (si son libros o artículos, etc.) y al final se incluirá el <acceso o link> entre flechas y la fecha de consulta entre corchetes.

  - o Arnold Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 5-10. <http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980>. [Consulta: 28 feb. 2013].

Abreviaturas

No se utilizarán abreviaturas para las revistas, diccionarios y otras obras que suelen citarse de este modo, sino que todas ellas se citarán con el nombre completo.

Para las abreviaturas de la Biblia, se seguirá el sistema de la *Sagrada Biblia* de la Conferencia Episcopal Española (2012). Para los Santos Padres, obras rabínicas, obras clásicas, etc. se intentará no usar abreviaturas. Si son muchas las referencias, la primera se puede incluir sin abreviar y, tras mencionar la abreviatura, seguir citando ya en abreviación. En cualquier caso, las siglas irán en redondo y sin punto. Ejemplo: Mt 5,1.

Imágenes

En el caso en que el manuscrito incluya imágenes, estas deberán ser también adjuntadas en archivo jpg, y poseer buena calidad, puesto que serán publicadas en escala de grises. El autor deberá citar la procedencia de la imagen y su publicación o ubicación exacta y poseer el permiso de los derechos para publicarla.

Derechos de autor

Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista ***Isidorianum*** son propiedad de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella.



Los trabajos de la edición electrónica de ***Isidorianum*** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (texto legal). Asimismo, la revista ***Isidorianum*** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.

SHERPA/RoMEO